يارون فريدمان

العلويون النصيريون

الهوية والمعتقدات
مدخل في تاريخ أقلية رائدة

ترجمة

إبراهيم قيس جركس

سطور للنشر والتوزيع

العَلَويُّون
النُّصيريُّون

يارون فريدمان

العَلَويُّون النُّصيريُّون

الهوية والمعتقدات
مدخل في تاريخ اقلية رائدة

ترجمة:

إبراهيم قيس جركس

للنشر والتوزيع

- العَلَويُّون النُّصيريُّون
- تأليف: يارون فريدمان
- ترجمة: إبراهيم قيس جركس

- الطبعة الأولى 2023

- جميع حقوق الطبع والنسخ والترجمة محفوظة، حسب قوانين الملكية الفكرية للعام 1988، ولا يجوز نسخ أو طبع أو اجتزاء أو إعادة نشر أية معلومات أو صور من هذا الكتاب إلا بإذن خطي من الناشر.

ISBN: 978-9922-628-77-6

- هام: إن الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، أو محرّرها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

سطور
دار سطور للنشر والتوزيع
بغداد- شارع المتنبي- مدخل جديد حسن باشا
07700492567 - 07711002790
Email: bal_alame@yahoo.com

SUMER
Printing, Publishing&distribution

- تصميم الغلاف: ماهر عدنان
الأخراج الفني: آية نبيل

محتويات

تصدير ٧

الفصل الأول: تاريخ النُّصيريين ٩

[١] ابن نُصَيْر: باب الله ١٢

[٢] الحسين بن حمدان الخَصيبي: مؤسّس الفِرقة ٢٨

[٣] بلورة الكتب وتأليفها ٥٤

[٤] ميمون بن قاسم الطبراني وكتاب «مجموع الأعياد» ٦٢

[٥] فِرَق مُناوِئَة: الإسحاقيّة والدروز ٦٦

[٦] أبناء شعبة الحرّانيين ٧٠

[٧] نهاية العصر الذهبي ٧٣

[٨] رحلات الشيخ النشابي ٧٦

[٩] المكزون السنجاري والصحوة النُّصيريّة ٧٩

[١٠] الاضطهاد في العهد المملوكي ٨٧

[١١] تاريخ النُّصيريين خلال القرون الوسطى ١٠٠

الفصل الثاني: العقيدة النُّصيرية ١٠٥

[١] الدراسات الغربيّة في العقيدة النُّصيرية ١٠٦

[٢] طبيعة اللاهوت النُّصيري ١١٣

[٣] الكون عند النُّصيريين ١٤٢

[٤] المسوخية والأطعمة المحرمة ١٥٩

[٥] المفهوم الدوري للتاريخ ١٧٢
[٦] الارتقاء العرفاني: المعرفة والصراط ١٨٠
[٧] فكرة الشرّ وتجسيد إبليس.............................. ١٨٧
[٨] «أمير النحل»: عليّ وجيشه من الشهداء ١٩٣
[٩] التأويل المجازي للشريعة ٢٠٢
[١٠] الأعياد والمناسبات النُّصيريّة ووضع تقويم جديد......... ٢٣٤
الفصل الثالث: الهوية النُّصيريّة بين السُّنّة والشيعة............. ٢٦٧
[١] موقفان للشيعة ٢٦٩
[٢] التكفير السنّي للنُّصيريين ٢٨٥
[٣] الهوية النُّصيريّة من خلال ديوان الخصيبي ٣٠٤
[٤] طقوس التعدية والتنسيب ٣١٩
-الخلاصة ٣٣٩
[١] مسألة التأثيرات الخارجيّة............................. ٣٤٠
[٢] الهوية ٣٥٦
- المراجع والمصادر ٣٦٣
المصادر النُّصيريّة المفقودة وغير المتوفّرة ٣٦٧

تصدير

هذا الكتاب ليس كغيره من الكتب.

فهـذا الكتـاب مختلـف تمامـاً عـن الكتـب التـي أُلِّفَـت حـول موضـوع الطائفـة النُّصيريّـة، وعقائدهـا، فالكتابـات انقسـمت حـول محوريـن أساسـيين: محـور تسـفيهي تشـنيعي، استـخدم كافـة المصـادر والمراجـع التـي تشـهّر بمعتقـدات الطائفـة وتفـتري عليهـا وتبـثّ الأخبـار الكاذبـة والملفّقـة عنهـا مـن دون أي تمحيـص أو تدقيـق، والمحـور الثـاني تمجيـدي تقديـسي، يدافـع عـن الطائفـة أيّـما دفـاع، وكأنّـما كلمـة «علـوي» أو «نُصـيري» تهمـة، فهـو يدافـع عنهـا دفاعـاً مستميتاً إلى درجـة ذَرّ الرمـاد في العيـون، مخافـة رؤيـة نقـاط الضعـف والخَلـل في المذهـب واسـتغلالها مـن قبـل الأطـراف المناوئـة، وكذلـك اعتمـد هـذا التيـار عـلى الأخبـار والقصـص والمرويـات الشـعبية مـن دون أيّ تمحيـص أو تدقيـق. وهكـذا مـا زلنـا نفتقـر حتـى الآن إلى دراسـة موضوعيـة متأنيّـة عـن الطائفـة ومعتقداتهـا وطقوسـها.

لا يغرّنـك اسـم المؤلّـف عزيـزي القـارئ، فهـو في النهايـة باحـث موضوعـي وأسـتاذ جامعـي مشـهور ومشـهودٌ لـه بالاحترافيـة والموضوعيـة، ولهـذا أسّـس هـذا الكتـاب معتمـداً عـلى أمّهـات الكتـب الباطنيّـة والسريّـة للطائفـة نفسـها، ولم يعتمـد عـلى مصـادر خارجيـة. فـإذا وجدنـا خـبراً هنـا وهنـاك مـن مصـدر خارجـي فهـو لا يَتركـه يمـرّ مـرور الكـرام مـن دون التأكّـد مـن صحّتـه وموثوقيتـه أو تناولـه بالتفنيـد أو التكذيـب. ولتعـرف سِـعَة اطـلاع الكاتـب مـا عليك سـوى

الاطلاع على قائمة المراجع النُّصيريّة التي اعتمد عليها وأخذ عنها مادّته هذه. تذكّر أخي القارئ قول النبي إنّ الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وَجَدَها فهو أحَقّ الناس بها، وقوله كذلك: خُذْ الحكمة ولا يضرّك من أيّ وعاءٍ خَرَجَت. ثمّ تذكّر أخيراً مقولة الإمام عليّ بن أبي طالب: لا تَنظر إلى مَنْ قال، وانظُر إلى ما قال... وأرجو منك هنا النظر إلى ما قيل، ولا يهمّك شخص كاتبه.

في النهاية أقول إنّ هذا الكتاب منطقي وموضوعي ومؤسّس بطريقة أكاديمية أنيقة، لا يدعو إلى تقويض مذهب، أو تهديم عقيدة، بل يحثّ على النظر العقلاني والمنطقي في المسائل، عسى أن يساعد على خَلق إنسان عَلَويّ عقلاني مُستنير يفكّر في نفسه ويتحرّر من رَبقة وعبودية رجال الدين المعقودة حول عنقه. وما ترجمتي هذه إلا خطوة نحو تأسيس منهجية بحث نقديّة بَنّاءة لتراثنا النُّصيري، والانفتاح على كافة الاحتمالات والنظريات التي تتمحور حول أصول الطائفة ومعتقداتها وطقوسها، عَلّنا نَخرج من تحت عَباءة سَدَنَة الهيكل السوداء المُعتمة إلى نور الحقيقة بطريقة مجرّدة من أيّ انحياز، بل وموضوعية أيضاً.

أرجو لك المتعة والفائدة... والعقل وليّ التوفيق

إبراهيم قيس جركس – اللاذقية ٢٠٢١

الفصل الأول
تاريخ النُّصيريين

العلويـون النُّصيريـون طائفـة إسـلامية شـيعيّة تفرّعـت عـن تيّـار الإسـلام الشـيعي في نهايـة القـرن التاسـع للميـلاد. ومـع أنّ مذهبهـم يمثّـل مرحلـة متقدّمـة مـن مراحـل التوفيقية/ التوفيـق بـين المعتقـدات، إلا أنـه يجـب دراسـة تاريـخ هـذه الطائفـة كجـزء أسـاسي في مجـال الدراسـات الإسـلامية.

كان تاريـخ الطائفـة العلوية-النُّصيريـة حتـى فـترة قريبـة مجـرّد جانـب هامشي وبدائـي في مجـال تاريـخ الطوائـف والفِـرق ودراسـتها. ومنـذ أن صـدرت أعـمال كلٍّ مـن دوسـو وماسـينيون في بدايـات القـرن العشريـن، ظهـرت دراسـات حـول الفـترة الوسـيطية للطائفـة عالجـت بشـكل رئيسي الجوانـب والأوجـه اللاهوتيـة، مـن مثـل دراسـات: (شـتروتمان، هـالم، بـار-آشر، وكوفسـكي، راجـع الفصـل الثـاني). إن غالبيـة الأبحـاث الحديثـة في مجـال التاريـخ تركّـز عـلى الفـترة الحديثـة والمعـاصرة، ولاسـيما الفـترة التـي بـرزت فيهـا الطائفـة العلويّـة قـوةً سياسـية ذات نفـوذ في سـوريا. هـذا الفصـل مُكـرَّس في المقـام الأول لتقديـم روايـة مفصّلـة قـدر الإمـكان عـن تاريـخ الطائفـة النُّصيريّـة منذ القـرن التاسـع وحتـى القـرن الرابـع عشر، أمّـا الجوانـب والنواحـي الدينيـة فقـد نوقشـت في الفصـل الثالـث. وتتضمّـن هـذه الدراسـة

معلومات وبيانات مُستمَدّة من مصادر داخلية (نُصيريّة)، وخارجية (شيعيّة، وسنيّة)، بهدف تقديم رواية متوازنة ومتماسكة وموضوعية عن مؤسّسي الفرقة وعن خلفائهم وتلاميذهم الأقلّ شهرة. وأغلب المصادر تقدِّم أخباراً وروايات عن المؤسّس الرئيسي لهذه الطائفة: الخَصيبي. وليس في حوزتنا سوى أجزاء وشذرات من المعلومات المتعلّقة ببقية الشخصيات البارزة. وعلى العموم، فالمعلومات الواردة هنا موزّعة ومشتّتة في مجموعة كبيرة من المصادر، والتوليفة الناتجة عنها تمّ تقديمها مع كثير من الحيطة والحذر.

قبل الشروع في قراءة أخبار مؤسّسي الفِرقة النُّصيريّة ورواياتهم، لابد من التنويه إلى بعض النقاط المتعلّقة بأصل هذه الفرقة ونشأتها. كان النُّصيريون من أواخر فِرق الغُلاة في العراق، وواحدة من بضع فِرق تمكّنت من النجاة والبقاء والاستمرار حتى يومنا هذا. هذه الفرق الباطنية (العِرفانية) اتهمها مناوئوها بالغُلُوّ لأنّهم رأوا أنّ أتباعها يغالون ويبالغون في حبّ عليّ بن أبي طالب وأولاده. وفي الحقيقة، كان تصوّفهم العرفاني، الذي لم يكن مفهوماً بالنسبة إلى غالبية أفراد الجالية الإسلامية، يُنظَر إليه على أنّه تقديس وتأليه للأئمّة. إنّ الفهم الخرافي عند الغُلاة لمفهوم الألوهية نتج عنه اتهامهم بالزندقة من قِبَل السلطات والمرجعيات الدينية الإسلامية.

ولقد قدّم كلٌّ من لويس ماسينيون وهاينز هالم، اللذين كتبا العديد من المقالات ذات الصلة بالموضوع ضمن كتاب «الموسوعة الإسلامية»، وقد طُبع مرتين، قدّما دليلاً جلياً وواضحاً على أنّ الطائفة النُّصيريّة يمكن إرجاع أصلها إلى غُلاة الكوفة الأوائل في القرن الثامن للميلاد. وتوافق ماسينيون وهالم على أنّ هؤلاء

المتصوّفة نَسبوا مذهبهم إلى الإمام جعفر الصادق، وهو سادس أئمة الشيعة الشهير (المتوفى سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥ م). ويعتبر ماسينيون النُّصيريّة فرقةً عملت على حفظ وتطوير أفكار الغالي «أبو الخطّاب» ومعتقداته[١]، مؤسس فرقة «المخمّسة»، وهي فرقة قالت بتأليه آل البيت. أمّا آلُ البيت فهم أفراد عائلة عليّ بن أبي طالب كلهم: النبيّ محمّد، وعليّ ابن عمّه وزوج ابنته، وفاطمة ابنة النبي وزوجة علي، وولداهما الحسن والحسين[٢]. أمّا هالم فيشير إلى المفضّل بن عمر (توفي سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦ م)، كاتب وواضع معظم مواد أدب الغُلاة وتراثهم، كما أنه كان شخصية أساسية بارزة خلال الفترة التأسيسية لمذاهب الغُلاة[٣]. كانت العقيدة النُّصيريّة تمثّل تطوّراً متأخّراً لأفكار كلٍّ من الغالي الناشط (أبو الخطّاب)، والمثقّف (المفضّل بن عمر). وكما سنشرح لاحقاً، كان المفضّل - خلافاً لأبي الخطّاب- يعتبر أيضاً مرجعية أرثوذكسية أصيلة في التراث الإمامي.

أغلب أخبار النُّصيريين وتقاليدهم تمّ تناقلها من قبل المتصوّفة الغُلاة على النحو التالي:

القرن الثامن: المفضّل بن عمر (عن الإمام جعفر الصادق)

---

(١) راجع B. Lewis, “Abu ‘l-Khattāb” EI٢ I (١٩٦٠), p. ١٣٤. فيما يتعلّق بفرقته: الخطّابية. راجع أيضاً: W. Madelung, “Khaṭṭābiyya”, EI٢ IV (١٩٧٨), pp. ١١٣٢-١١٣٣.

(٢) ماسينيون: «النُّصيرية» L. Massignon, “Nuṣayri”, El VI (١٩١٣-١٩٣٦), p. ٩٦٤; “Esquisse”, pp. ٦٤١-٦٤٢.

(٣) H. Halm, “Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulāt und die Ursprüng des Nusairiertum”, Der Islam ٥٥ (١٩٧٧), pp. ٢١٩-٢٣٦.
هاينز هالم: «أحاديث الغُلاة عن المفضّل وأصل النُّصيرية».

«محمّد بن سِنان»

القرن التاسع: «محمّد بن جُمهُر/ محمد بن عبد الله بن مهران/ ابن شمّون/ يحيى بن مُعين (أو مَعين)«محمّد بن نُصير »

القرن العاشر: «متصوّفة النُّمَيرية (أو النَّميرية)/ النُّصيرية، تلاميذ ابن نُصير[1].

[١] ابن نُصَيْر: باب الله

سُمِّيت فرقة النُّصيريّة نسبةً إلى مؤسّسها أبو شُعَيب، محمّد بن نُصير العَبْدي البَكري النُّمَيري. ويشير اسمه إلى أنّه منحدر من قبائل بني نُمَير العربية الشمالية التابعة لمجموعة قبائل عامِر بن صَعصَعَة (ابن بكر). وكان بنو نُمَير، الذي سكنوا على طول ضفّتي نهر الفرات، حلفاء رئيسيين لبني تغلب (الحَمْدانيين في القرن العاشر)[2]. وهذا الانتماء القَبَلي الذي امتاز به يجعل من اسم طائفته «النُّمَيرية» أكثر ترجيحاً من «النَّميرية»، لكننا لا نزال بحاجة إلى المزيد من الدلائل والمؤشّرات. فقد ورد في بعض المصادر تسمية ابن نُصير بالبَصْري[3]، وتلك إشارة إلى مكان إقامته أو سكناه. وليس لدينا أيّة معلومات عن تاريخ ولادته أو

(١) انظر لشرح أكثر تفصيلًا حول موضوع الإسناد عند الغُلاة في المرجع المصدر السابق، صـ ٢١٩ـ٢٦٦.

(٢) عمر رضا كحّالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨)، مجلد ٣، صـ ١١٩٥ـ١١٩٦. إحسان الناس، القبائل العربية: أنسابها وأعلامها (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، مجلد ١، صـ٣٥٥، ٣٦١ـ٣٦٢. هناك كاتب آخر من القبيلة نفسها بات معروفاً مؤخّراً، ويعود الفضل في ذلك إلى المصادر الأخيرة المتوفّرة: أحمد بن محمّد بن عليّ العَبدي النَميري، مؤلّف «الرسالة الحَرّانية»، راجع الملحق رقم ١، بند ٣١.

(٣) راجع على سبيل المثال «كتاب الهداية الكبرى»، صـ٣٣٨. نرى أنّ النظريات التي تقترح أنّ أصل ابن نُصير فارسي لا أساس لها، كما أنّها تعكس ميلاً حديثاً إلى إيجاد علاقة «وهمية» بين الفرقة وإيران. انظر على سبيل المثال كتاب الشيعة المتشدّدون: فرق الغُلاة للكاتب م. موسى، M. Moosa: Extremist Shiites: The Ghulat Sects (Syracusem N.Y.: Syracuse University Press ١٩٨٧), p. ٣١٨.

حتى وفاته بالضبط. كما أنّ «بكر» يشير أيضاً إلى اسم «جدّه»[١]. مع أنّه كان يُدعى «أبو شُعَيب»، إلا أنّنا لا نعلم تماماً هل كان لديه حقاً ولد يحمل هذا الاسم، وتوجد معلومات تشير إلى أنّه كان لديه ولد وحيد اسمه أحمد، بحسب ما أوردته المصادر الشيعيّة[٢]. ومن المحتمل أنّه كان لديه ولد اسمه جعفر[٣]. ومن خلال ما بأيدينا من مصادر، يمكننا رسم ملامح شخصيتين متناقضتين لابن نُصير؛ كان ابن نُصير، بالنسبة إلى أتباعه وتلاميذه، قائداً فذّاً وزعيماً يتمتّع بقدرات وقوى خارقة، أمّا بالنسبة إلى أعدائه ومناوئيه، فكان دجّالاً زنديقاً.

ومع أنّ المصادر لا تقدّم لنا تواريخ دقيقة، لكنْ من الممكن تأسيس الفترة التي نشط فيها خلال النصف الثاني من القرن التاسع. وبحسب كلا المصادر الشيعيّة والنُّصيريّة، فإن ابن نُصير زعم أنّه عاصر الإمامين العاشر والحادي عشر وتواصل معهما، وهما: عليّ الهادي (المتوفى سنة ٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)، وحسن العسكري (المتوفى سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣ م).

وفي حين أن المصادر الشيعيّة تبدو معادية ومحدودة في طبيعتها، فإننا نرى أنّ النصوص النُّصيريّة تقدّم لنا تفاصيل دقيقة ومعلومات مفصّلة عن علاقة ابن نُصير الحميمة والوثيقة بالإمامين.

---

(١) الهداية الكبرى، صـ ٣٣٨.

(٢) محمّد بكر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، مجلد ٥١، صـ٣٢٨.

(٣) الرسالة الرستباشية، صـ٥٧. بحسب هذا المصدر كان يُلَقّب أيضاً أبو المَطالب (وفي كتاب تعليم ديانة النُّصيريّة، صـ٢٠٩، أبو طالب). والاسم المهدوي «أبو القاسم» الذي كان يُلَقّب به النبي محمّد (كتاب تعلم ديانة النُّصيريّة، صـ٢٠٩ أيضاً) لأنّه كان يعتقد أنه كان آخر تجسيد له، انظر الفصل الثاني. بحسب رأي بار-آشِر وكوفسكي، اسم أبو الحسن وأبو طالب يشيران كليهما إلى لقب الإمام عليّ نفسه (كونه والد الحسين) ووالده أبو طالب، انظر: بار-آشِر وكوفسكي: العقيدة العلوية- النصيرية، صـ١٨٣. Bar-Asher and Kofsky, The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion

١ , ١ . الإقصاء والعَزل

تنقل المصادر الشيعيّة أخباراً عن أنّ ابن نُصير قد لُعن وطُرد مرتين. كانت المرة الأولى عندما زعم أنه رسول مُرسَل من الإمام الهادي، الذي نسب إليه الألوهية، وروّج لمذهب التقمّص وتناسخ الأرواح. والمرة الثانية كانت بعد وفاة الحسن العسكري، عندما زعم ابن نُصير أنه «باب» الإمام (أي رسوله المقرّب). وقد أضاف إلى زعمه الأخير أنه كان ممثّل الإمام الغائب الثاني عشر، المهدي (أو مسيح الشيعة ومخلّصهم)، الذي غاب منذ عام ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م. في النهاية، قادت مطامح ابن نُصير الجامحة وتصرّفاته الشخصية المتهوّرة إلى كارثة محدقة، فقد لعنه وكيل الإمام أبو جعفر محمّد بن عثمان على الملأ. حاول ابن نُصير الحؤول دون عزله أو طرده بالاعتذار (لابن عثمان)، لكنّ الأخير رفض اعتذاره. وقضى ابن نُصير أيامه مريضاً مطروداً من بقية الجالية الشيعية[1]. بعد وفاته ادّعى ثلاثة من أتباعه خلافته، لكنهم فشلوا في السير على خطى معلمهم[2]. علاوة على ذلك، وطبقاً لرواية الخصيبي في

(١) المجلسي، بحار الأنوار، مجلد ٢٥، صـ٢٨٥ و٣١٨. مجلد ٥١، صـ٣٦٧ (مقتبساً من كتاب الطوسي كتاب الغيبة). انظر أيضاً: كولبرغ: البراءة في المذهب الشيعي E. Kohlberg, “Barāʾa in Shīʿī doctrine”, JSAI ٧ (١٩٨٦), p. ١٦٦ . بشأن المصادر النُّصيريّة فيما يتعلّق بابن نصير، اقرأ الوصف التالي لنشاطه: ((كلمة «باب» عند الشيعة تشير إلى أكثر التلامذة المقرّبين من الإمام. أمّا فرق الغُلاة فكانوا يعتقدون أنّ «الباب» يتلقّى المعرفة والطاقات الباطنية- الغنوصية من الأئمّة))، انظر: I B. Lewis, “Bāb”, EI٢ (١٩٦٠), p. ٨٣٢.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار، مجلد ٥١، صـ٣٦٨. الحسن بن موسى النَوبَختي، فرق الشيعة (بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٤) صـ٩٣-٩٤. وجديرٌ بالذكر أنّه في كتاب بحار الأنوار يخبرنا أبو النصر هبة الله أنّ ابن نُصير شرع في غلوّه بعد وفاة الحسن العسكري، لكنّ المسألة ليست واضحة في كتاب الفرق للنوبختي.
بحسب هذين المصدرين، عندما وقع ابن نُصير ضحية المرض واشتدّ عليه وسُئِلَ إلى مَن يريد أن يوكّل زعامة الفرقة، أجاب بنَفَسِهِ الأخير: «إلى أحمد». وفق هذه الوصية، ثلاثة من تلامذته اعتبر كل واحدٍ منهم نفسه أنّه الخَلَف الشرعي لابن نُصير: ابنه أحمد، وأحمد بن محمّد بن موسى بن الفرات، وأحمد بن الحسين بن بِشْر بن يزيد.

كتابه «الهداية الكبرى»، فبعد وفاة الإمام الحادي عشر، تلقّى ابن نُصير الوصية من الإمام الغائب، وهي عبارة عن رسائل ودلائل تثبت مكانته الرفيعة (توقيعات، وكُتُب، ودلائل)، أثناء «الغيبة الصغرى». ولم ينقل الإمام الغائب الأخير وصيته إلا بعد وفاة ابن نُصير، حيث نقلها إلى جدّته (أمّ الإمام حسن العسكري)، ثمّ لاحقاً إلى ولده (أي تلميذه) محمّد بن عثمان[1].

٢,١. حلقته الصوفية

ترسم المصادر النُّصيريّة صورة مختلفة للعلاقة القريبة التي كانت تربط بين ابن نُصير والأئمّة. فهي تقدّم لنا روايات وأخباراً عن لقاءات حدثت في مدينة سامرّاء بين الإمامين وابن نُصير وتلاميذه. وترجع الرواية الأقدم إلى زمن الإمام الهادي، حيث تُصوّر لقاءً جرى بين ابن نُصير وبعض التلاميذ في منزله (دون الإشارة إلى مكان إقامته). وكان تلاميذه قلقين بشأن الخطر الذي يشكّله الخليفة المتوكّل على الإمام، إذ قيل إنه سيقوم بنبش موقع قبر الإمام الحسين بن علي، المتوفى في كربلاء، وهو عمل ينمّ عن تدنيس صارخ لمرقده. وعلم الإمام العادي بهذا الاجتماع وأرسل في طلب ابن نُصير و»إخوانه» للقائهم. وعند وصولهم إليه طمأنهم الإمام وهدّأ من روعهم، وقيل إنه أدّى أمامهم معجزة، إذ إنّه بعد أن أتمّ صلاته ودعاءه، ندم الخليفة على قراره وتراجع عنه وطلب الصفح منه[2]. لكنّ عملية حفر القبر ونبشه تردّد صداها بقوّة

(١) الهداية الكبرى، صـ٣٦٧.

(٢) الهداية الكبرى، صـ٣٢٣-٣٢٤. تلاميذ ابن نُصير الذين حضروا الاجتماع، هم: ١- أبو جعفر محمّد بن حسن (ناقل الحديث)، ٢- محمّد بن جُندب (زعيم التلاميذ)، ٣- عليّ بن أمّ الرقاد، ٤- فادويه الكردي، ٥- محمّد بن عمر الكاتب (كاتباً)، ٦- عليّ بن عبد الله الحَسَني، ٧- أحمد بن محمّد الزيادي، ٨- وهب بن قَرين.

في مصادر أخرى، فقد حدثت في عام ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م. وعلاوةً على ذلك، لم تتوقّف أعمال الحفر في الموقع المقدّس كما تخبر كتب التراث، بل تمّ هدم القبر وغمره بالماء.

حدثت لقاءات أخرى في زمن الإمام العسكري. وفي إحداها، قام ابن نُصير بترتيب مجلس ديني، عند شجرة نخيل في بستانه بالبصرة، حيث تحوّل إلى طقس مقدّس عندما أرسل له الإمام وعاءً مملوءاً بالزبد والحليب. وصل رسول الإمام، وطلب منهم غرس بذور حبّات البلح التي في أيديهم معاً في أرض البستان، واعداً إياهم بأن تنمو شجرة بلح وحيدة من هذه البذور. عندئذٍ حاول أحد أفراد المجلس، إسحاق بن محمّد النَخَعي الملقب بالأحمر، الاستئثار بالبذور لنفسه[1]. كان هذا الطقس يرمز إلى نشوء رابطة إخوانية مقدّسة، كما أنّه عكس لنا آمال ومطامح أحد أعضاء المجلس من البصرة، إسحاق الأحمر، في الاستئثار بشرعية وتصديق الإمام لزعامة الجالية الجديدة. هذه الخيانة الظاهرة من إسحاق تمثّل أساس إطار التراث النُّصيري الهادف إلى إثبات

---

(١) الهداية الكبرى، صـ٣٣٨-٣٣٩. التلاميذ الذين حضروا الطقس، هم: ١- أبو الحسين محمّد بن يحيى، ٢- أبو داؤود الطوسي، ٣- أبو عباس بن عبادة البصري، ٤- إسحاق بن محمّد النخعي البصري المعروف بإسحاق الأحمر، ٥- حسن بن منذر القيسي، لكنّه بقي واقفاً خارج المجلس، ٦- عليّ بن أم الرقاد، ٧- فادويه الكردي، ٨- محمّد بن جُندب، ٩- محمّد بن عمر الكُنّاسي (وليس الكاتب)، ١٠- أحمد بن محمّد بن فرات الكاتب (الذي زعم لاحقاً أنّه خَلَف ابن نُصير الشرعي). غالبية هؤلاء التلاميذ، بالإضافة إلى الذين ورد ذكرهم في الحاشية السابقة، تمّ تقديسهم وتبجيلهم لاحقاً من قبل أعضاء الفرقة. فقد ورد ذكر أسمائهم في التعاليم الشفهية التي صيغت لاحقاً خلال القرن العاشر (كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ١٠٩). اعتُبِر كلٌّ من عمر بن الفرات وابن نُصير بابان، والآخرون اعتُبِروا أيتاماً لهما. (هذان المصطلحان شُرحا وفُسرا في الفصل الثاني). يبدو أنّ عليّ بن أم الرقاد كان ثاني أهم تلميذ بعد محمّد بن جُندب. هذان الاثنان -ابن أم الرقاد وابن جندب- تلقيا بعض التعاليم والأحاديث الحصرية بهما وحدهما من ابن نُصير لم يتلقّاها أحد من التلاميذ الآخرين. انظر كتاب الهفت والأظلّة المنسوب إلى المفضل بن عمر، صـ٢٠٣، وكتاب حقائق أسرار الدين، للحسن بن شعبة الحرّاني، صـ٤٦-٤٧.

اصطفاء الإمام حسن العسكري لابن نُصير كـ «باب» له ورفض إسحاق الأحمر.

وطبقاً لما ورد في روايتين، فقد كان الإمام العسكري يحتفل بالسنة الفارسية الجديدة، عيد النوروز، برفقة ابن نُصير وجماعته. وبعيداً عن حكايات وروايات ابن نُصير الأسطورية المتعلّقة بمنح الإمام بابَه ابنَ نُصير قوى وقدرات خارقة للطبيعة، فإنّ الخلفية التاريخية لرفض إسحاق (الأحمر) ناتجة عن حسد وغيرة تجاه ابن نُصير وتكفيره[1].

ويوجد فصل محوري مهم في كتاب ابن نُصير «الأكوار والأدوار النورانية»[2]، يتعلّق بفضله وتفوّقه الروحي على إسحاق الأحمر. ففي رواية عن حوار دار بين ابن نُصير وأحد تلامذته، محمّد بن جُندب، أخبر الأول الأخير أنّ الإمام قد علّمه أسرار مدارات الأنوار، وأنّ الإمام لم يسمح لإسحاق -الذي سمع ذلك أيضاً- بنقلها عنه. فكان جواب ابن جُندب الاعتراف بابن نُصير بأنّه المرجع الوحيد المسموح له بنقل كلمات الإمام وتفسيرها وشرحها[3]. والواضح من هذه الرواية أنّ إسحاق كان عضواً في مجلس ابن نُصير، لكنّه كان منافساً له على زعامته وقيادته[4].

(١) ورد في أحد الأحاديث أنّ الإمام أمَرَ ابن نُصير بأداء معجزات، فأمَرَه إحدى الحالات بإحياء أحد المؤمنين في الصين كان قد مات منذ آلاف السنين، كتاب مجموع الأعياد، الميمون بن القاسم الطبراني، صـ١٨٠. كتاب الأكوار والأدوار النورانية، محمّد بن نُصير، صـ٩٨.

(٢) راجع الملحق رقم ١، بند ٨.

(٣) كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ٥٨.

(٤) سيرة إسحاق (الأحمر) الواردة في كتاب العسقلاني تكشف لنا عن تفاصيل مثيرة تتعلّق بنشاطه. فبحسب ما ورد في سيرته، لُقّبَ بالأحمر لأنّه كان يدهن جسده بزيت خاص لمعالجة بَرَصِهِ. اتّخذ الإسحاقيون من مدينة «المدائن» مركزاً لهم. اتهمه النوبختي بالشطح والمبالغة إلى حدّ الجنون في تأليه عليّ وآله. وينسب النوبختي -مقتبساً عن العسقلاني-

الأخبار والروايات المتأخرة والمتوفّرة لدينا تتحدّث عن حدوث لقاء بين ابن نُصير والإمام الحسن العسكري في سامرّاء، المكان الذي سُجِنَ فيه الإمام. كما تمّ تصوير العباسيين الذين سجنوا الإمام في روايات ابن نُصير رمزاً للشر[1]. يبدو أنّ ابن نُصير كانت لديه حلقة دائمة وذات أهمية في سامرّاء، وكان يتزعّمها تلميذه يحيى بن مَعين السامرّائي، الذي عُرِفَ من خلال كتابات وأدب الفرقة فحسب. وبحسب ما يرد في هذه المصادر، فقد كان يحيى يتزعّم مجموعة من المؤمنين الذين يعلّمهم المعتقدات والأفكار والمسائل التي تلقّاها عن معلّمه ابن نصير.[2]

١,٣. تأسيس مجتمع

جماعة المؤمنين الذين أحاطوا بابن نُصير كانوا أكثر عدداً

كتاب «الصراط» إلى إسحاق الأحمر. أهم معلومة في هذه السيرة تتعلّق بزيارة غامضة وسرية قام بها زعيم القرامطة ابن أبو الفوارس إلى إسحاق، حيث زاره في منزله الكائن في بغداد عند باب الكوفة عام ٢٧٠هـ/ ٨٨٣ م. جرت المقابلة بينهما في جوّ تلفّه السرية التامة، وتفاصيل ذلك اللقاء مازالت مجهولة حتى الآن. المعلومة الوحيدة التي تشاركها إسحاق مع تلامذته هي أنّ ابن أبو الفوارس تنبّأ له بموته إعداماً على يد السلطات الحاكمة. حدثت عملية الإعدام بعد سبع سنوات. راجع كتاب ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (بيروت: مؤسسة العالمي للمطبوعات، ١٩٨٧)، مجلد١، صـ٣٧٠-٣٧٣.

(١) راجع على سبيل المثال، أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ١٨. في هذا المصدر، يختار الإمام حسن العسكري مرة أخرى ابن نصير، ويرفض إسحاق الأحمر، لنجاح الأول في أداء معجزة أدّت إلى اختفاء الجنود العباسيين من سامراء.

(٢) مسائل يحيى بن معين إلى ابن نُصير وأجوبة الأخير له مذكورة في عدّة مصادر، فهي تتعلّق غالباً بمسألة ظهور اللاهوت بالناسوت (مناظرات الشيخ النشابي، صـ١٤٤)، المعنى الباطني لحادثة الإسراء. انظر المصدر نفسه، صـ١٧٧. هنا نقرأ عن «جماعة من المؤمنين»، بالإضافة إلى المعنى الباطني لشهادة في كربلاء (مجموع الأعياد، صـ١١٧، هنا أحمد -عمّ الخصيبي- هو من سمع الحديث ونقله). وبحسب ما ورد في كتاب (المجموع) "الباكورة السليمانية) علّم ابن نُصير يحيى صلاةً باطنية أو دعاءً خاصّاً يعينه ويحميه في أوقات الشدائد (الباكورة السليمانية، صـ٧-٨). وقد زعم ماسينيون أنّ هذه الصلاة أو الصلاة Catechism تمّ جمعها في كتابٍ ضاع على الأرجح. Massignon, "Esquisse", Item ٣.

من تلاميذه العشرة المعروفين، وأولئك الذين ورثهم عن «عمر بن الفرات». هؤلاء التلاميذ كانوا على الأرجح قادة يتزعّمون جماعات أكبر تعتبر ابن نُصير الخلف الشرعي للإمام الغائب. وطبقاً لمؤرّخي الحركات المزندقة الأوائل، كانت جماعته تسمّى «النُمَيرية/ النَمْيرية»، نسبةً إلى نَسَبِهِ إلى بني نمير[1]. بحسب المصادر النُّصيريّة، كان أعضاء هذه الجماعة يطلقون على أنفسهم لقب «الموحّدون» أو «أهل التوحيد»، لأنّهم كانوا يؤمنون بأنّه لا يمكن بلوغ التوحيد الحقيقي والنقي إلا بالجمع ما بين المعرفة الظاهرية والباطنية.

لقد أشار الشاعر النصيري- العلوي المنتجب العاني إلى فرقة ابن نُصير ببني نُمَير/ نَمير وليس بالنُّمَيرية/ النَّميرية[2]، وهي تسمية لقبيلة أكثر من كونها تسمية لطائفة. العلاقة المحتملة بين قبيلة ابن نُصير وفرقته قد تشير إلى هوية أتباعه. هؤلاء الداعمين القبليين الأقوياء، هم أقلّ شهرةً من الجماعة الرئيسية المتزعّمة، وربما كان لهم الفضل الكبير في نجاة الفرقة النُّصيريّة وبقائها ضمن بيئة معادية. علاوة على ذلك، يمكن للعلاقة بين بني نُمَير وبني تغلب الحمدانيين أن تفسّر هجرة أفراد الطائفة اللاحقة إلى مدينة حلب في زمن الخصيبي. هذه الفرضية مدعومة من خلال الذكر الحصري للتحالف القائم بين قبائل بكر وتغلب في ديوان المنتجب العاني:

---

(١) مصدر شيعي: الحسن بن موسى النَوبَختي، فرق الشيعة (بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٤)، صـ٩٣-٩٤. مصدر سني: عبد القاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَقْ (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧)، صـ٢٣٩.

(٢) ديوان المنتجب العاني، (نسخة إلكترونية). انظر أيضاً في قصيدة لاحقة للمكزون السنجاري، الذي يطلق على الفرقة تسمية نُمَير/نَمِير، ديوان المكزون السنجاري، صـ٩٢.

وإن هَالِت في العلياء منصبه	عمّ الحسين الخصيب ابن حمدانِ
هما سراجان في جودٍ وفي كرم	وفي الفضائل والتوحيد بحرانِ
ونحن بنو عمٍّ ولا فرق بيننا	كما افترقت في الحروب بكرٍ وتغلبِ[1]

٤,١. التمويل والدعم المادي

لا شكّ أنّ فرقة ابن نُصير لم تكن قادرة على البقاء والاستمرار من دون دعم ماديّ في ظلّ الخلافة العباسية-السنية المعادية لها. يشير أحد نصوص الأدب النُّصيري إلى أنّ الإمام كان يحصل على تمويل خاص في مدينة سامرّاء من الهدايا والأعطيات التي كان يقدّمها أتباعه وأشياعه. بحسب هذه الرواية، كانت هناك مجموعة من المؤمنين تتلقّى معاشاً شهرياً من الإمام العسكري حتى حدوث «الغيبة»[٢]. وبالرغم من ذلك، فليس واضحاً هل النُّصيريون هم من كانوا يتلقّون تلك المعاشات في هذه الحالة. مثل هذا الدعم «المادي» لابن نُصير ذي السمعة السيئة كان من شأنه أن يُلحق الضرر بسمعة الإمام نفسه. على العموم، ليس واضحاً إذا ما كان الأئمّة يدعمون الدوائر والمجالس الصوفية، سواءٌ أخلاقياً أو مادياً.

من المرجّح أكثر أنّ الفرقة كانت مدعومة من عائلة (بنو الفرات)[٣]. وهناك تفاصيل ضمن كتاب الخصيبي «الهداية الكبرى»، الذي تمّ تأليفه بعد مرور قرنٍ من الزمن، تدعم فرضية

---

(١) ديوان المنتجب العاني، صـ١٤٨/ب.

(٢) فقه الرسالة الرستباشية، الحسين بن حمدان الخصيبي، صـ١٥٥.

(٣) د. سوردیل: «ابن الفرات»، صـ ٧٦٧-٧٦٨.

D. Sourdel, “Ibn al-Furāt”, EI٢ III (١٩٧١), pp. ٧٦٧-٧٦٨.

ماسينيون، التي عارضها كلود- كان، بأنّ الوزير الشيعي عند الخليفة هو من كان يدعم ابن نصير[1]. ووفق ما جاء في كتاب «الهداية»، أن أحمد ابن الفرات، أمين سرّ وزير الخليفة المقتدر وقريبه (توفي سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، حضر حلقة ابن نصير[2]. في المصادر النُّصيريّة، كان قريبه عمر بن الفرات يعتبر باب الإمام (قبل ابن نصير)[3]. هذا التقديس والتبجيل لبني الفرات عند النُّصيريّة يظهر الرابطة القوية والمتينة بين الدين والاقتصاد. فقد كان الدعم المادي الذي قدّمه بنو الفرات للفرقة النُّميرية/ النَّميرية معروفاً بالنسبة إلى الجالية الشيعية، وموثّقاً عند مؤرّخي الحركات الزنديقية لديهم[4].

إنّ اكتشاف نشاطات آل الفرات السرية وفسادهم المالي من قبل السلطات وفضحها، بالإضافة إلى مزاحماتهم ومنافساتهم الشخصية مع الإدارات السنية، أدّى إلى تصفيتهم والتخلّص منهم على أيدي العباسيين مباشرةً بعد زمن ابن نُصير بفترة قصيرة. لكن مع

(١) ماسينيون: الأصول الشيعيّة لعائلة (بنو الفرات)، صـ٢٥-٢٩.
L. Massignon, "Les origins shī'ites de la famillevizirale des Banū'l-Furāt", Mélanges Godefroy-Demombines (Cairo: ٤٥-١٩٣٥), pp. ٢٩-٢٥.
وانظر أيضاً: Cahen, "Note sur les origins de la communautéSyrienne des Nuṣayris", REI ٣٨ (١٩٧٠), pp. ٢٤٣-٢٤٤.

(٢) الهداية الكبرى، صـ٣٣٨.

(٣) بشأن موضوع عمر بن الفرات بوصفه «باب»، انظر على سبيل المثال كتاب مجموع الأعياد، صـ٦-٧. وكذلك كتاب الباكورة السليمانية، سليمان الأذني، صـ٢٥٥.

(٤) انظر على سبيل المثال، اثنان من مؤرّخي الهرطقات الشيعة من القرن التاسع، حسن بن موسى النَوبَختي، فِرَق الشيعة (بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٤)، صـ٩٣-٩٤. سعد بن عبد الله القمّي، كتاب المقالات والفِرَق (طهران، مطبعة الحيدري، ١٩٦٣)، صـ١٠٠-١٠١. بحسب رأي النوبختي، أن شقيق الوزير، محمّد بن موسى بن حسن بن الفرات، هو من قام بتمويل ابن نُصير ودعمه مالياً. أمّا القُمّي فيذكر اسم محمّد بن محمّد بن حسن بن الفرات.

ذلـك، كان بإمـكان النُمَيريـة/ النَميريـة البقـاء والاسـتمرار مادياً لأنّ زعماءهـا وقادتهـا كانـوا مثقفـين مـن الطبقـة الوسـطى. إنّ الدراسـات الصعبـة والمعقـدة التـي قـام بهـا الموحّـدون كانـت تتطلّـب مسـتوىً معينـاً مـن التعليـم لا يمكـن تحصيلـه إلا للمتعلّمـين. يقـول هـالم إنّ غالبيـة أعضـاء الفرقـة كانـوا مـوالي كوفيـين مـن الطبقـة الوسـطى في المجتمـع، فحلقـة ابـن نُصـير وحدهـا كانـت تضـمّ «كاتبـين» كـما تخبرنـا المصـادر، وهـذه الحقيقـة إن دلّـت على شيء فإنّهـا تـدلّ على أنّ الفرقـة كانـت تضـمّ بعـض المـوالي مـن طبقـات رفيعـة في المجتمـع[١].

٥, ١. نداء ابن نُصير

لم ينظـر النُّصيريـون إلى نهايـة ابـن نُصـير بعـين الفاجعـة، فطـرده وعزلـه كانـا نتيجـة خيـاره الشـخصي الخـاص. بحسـب مصـادر الفرقـة المبكّـرة، شرع ابـن نُصـير في ممارسـة طقـس «النـداء»، وهـو مصطلـح نصـيري، بمعنـى إعـلان صريـح أمـام المـلأ بألوهيـة الإمـام. كان هـذا العمـل طقسـاً يمارسـه المتصوّفـة الذيـن بلغـوا مرحلـة عاليـة ورفيعـة مـن الوعـي الروحـي حتـى سـمحوا لأنفسـهم بالكـفّ عـن «التقيّـة»، والكشـف عـن معرفتهـم السريّـة الباطنيـة[٢]. بحسـب المصـادر النُّصيريّـة، كان هـذا الطقـس –في المراحـل المبكـرة– يُـمارَس مـن قبـل غُـلاة معروفـين آمنـوا أنّهـم كانـوا أبوابـاً للأئمّـة. جميعهـم

(١) راجع عمل هاينز هالم: «كتاب الأظلّة: أحاديث الغُلاة عن المفضّل وأصل النصيرية»، مجلة الإسلام، ١٩٨١، صـ٨٥. فرضية هالم التي تقول إنّ أغلبية أعضاء الفرقة هم من الموالي مدعومة بحقيقة أنّه، باستثناء ابن نصير، لا يوجد عضو واحد من أصل عربي، ماعدا الحسن بن منذر القيسي الذي بقي واقفاً خارج المجلس (كحارس)، راجع كتاب الهداية الكبرى، صـ٣٣٨.

H. Halm, "Das Buch der Schatten: Die Mufaḍḍal-tradition der Gulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums", Der Islam ١٩٨١) ٥٨), p. ٨٥.

(٢) يذكّرنـا هـذا الطقس بالشطحات الصوفية، وهـي الزعم بالتسـامي الروحـي إلـى حـدّ الاتحاد مـع الخالـق. وفـي حيـن أنّ المتصـوّف يعلـن عـن بلوغـه مرحلـة القداسـة، فـ«النـداء» يعنـي إعلان «البـاب» علـى المـلأ بقدسية الإمـام، الـذي يجسّـد المعنى.

كانوا مدركين للعواقب التي تنتظرهم والتي ستنجم عن عملهم هذا، بل مستعدّين تماماً لمواجهة الموت حتى. كانوا يعرفون أنّ الإمام سيلعنهم ويتبرّأ منهم كنوع من «التقيّة»، وذلك من أجل تجنّب الاضطهاد والمطاردة(١). بمعنى آخر، كان واجباً على الإمام أن يعزل أو يطرد «بابه» المتشدّد والمغالي، وإلا ستتّهم عموم الجالية الشيعيّة بالمغالاة والزندقة من قبل المرجعيات السنية. ثمّ سيتحتّم على السلطات المسؤولة إلقاء القبض على الغُلاة وإعدامهم لغلوّهم وزندقتهم. لكن طبقاً للتراث النُّصيري، كانت لعنة الإمام تُعتبر بَرَكَة، ونِعمة. فقد آمن المتصوّفة أنّ إعدامهم لن يقع فعلياً على أرض الواقع، بل ظاهرياً فقط في أعين أعدائهم(٢).

٦,١. خَلَف

لطالما عاش النُّمَيريون تحت غطاء التقيّة، وبقيت لقاءاتهم ومعتقداتهم سريّة وخفيّة، بسبب الأوضاع الخطيرة التي فرضتها عليهم الخلافة العباسيّة، ولاسيما في العراق، حيث وقعت حالات عدّة لإعدام وزراء ومتمرّدين على يد جماعات ساخطة كعبيد الزنج، والهجمات التي شنّها متشدّدون قرامطة ضدّ المدنيين والحجّاج، وكذلك سُجن عدد من القيادات والزعامات الشيعية، من بينها الإمام في سامرّاء. هذه الفترة الطويلة من الصراعات والهيجان التي شهدها القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر، كانت نتيجة أزمة اجتماعيّة دينيّة واقتصاديّة عامّة عانت منها الخلافة العباسيّة.

---

(١) انظر: شتروتمان: التقيّة « R. Strothman, "Takiyya", EI (١٩١٣-١٩٣٦) ٤ pp. ٦٢٨-٦٢٩.. والتقية مبدأ واسع الانتشار بين الشيعة للحفاظ على الحياة، إذ ينبغي على الشخص الذي يمارس التقيّة التظاهر أمام أعدائه باعتناق مذهبهم، وإنكار المذهب الذي يعتنقه سراً.

(٢) طقس «النداء»، تمّ التوكيد عليه بشدّة في رسالة الجلّي «رسالة الأندية»، راجع الرسالة، صـ٣٣٠.

كانـت التقيّـة اسـتراتيجية ناجحـة وفعّالـة، إذ إنّ السـلطات الشـيعيّة لم تكـن قـادرة عـلى معرفـة هويـة خليفـة ابـن نصـير. يقـدّم لنـا النَوبَختـي (في القـرن العـاشر) ثلاثـة أسـماء لمرشّـحين محتملـين، أحدهـم كان مـن بنـي فـرات، لكـن لم يخلفـه أحـدٌ مـن هـؤلاء الثلاثـة[1]. وتكشـف المصـادر النُّصيريّـة أنّ خيـار ابـن نُصـير لم يكـن قائـماً عـلى أسـاس مـاليّ أو اقتصـادي، إنّـما عـلى أسـاس دينـي. لقـد اختـار، محمّـد بـن جُنـدب، الأكفأ والأكثر موهبـةً مـن بـين تلاميـذه، ولم يختـر الغنـي ابـن الفـرات.

إنّ التعيـين السـريّ لابـن جُنـدب جـرى توثيقـه في كتـاب ابـن نُصـير «الأكـوار والأدوار النورانيـة». وبحسـب مـا جـاء في الكتـاب، نـودي ابـن جُنـدب مـن قبـل معلّمـه حتـى مَثُـلَ أمامـه ثـم انحنـى لـه، أخـبره ابـن نُصـير أنّ الإمـام قـد اختـاره لحفـظ معارفـه وأسراره الباطنيـة[2]. وقـد منـح ابـن نُصـير ابـن جُنـدب الإذن لتفسـير «الكتابـين» (انظـر الملحـق رقـم ١)، أي أسرار الأكـوار «دوائـر النـور»، وأسرار «المثـال والصـورة» (أو الصـورة الروحيـة والصـورة الماديـة)[3]. وبحسـب روايـة ابـن جُنـدب، بلغـت فـترة دراسـته لهذيـن الكتابـين سـنة وسـبعة أشـهر[4].

---

(١) النوبختي، فرق الشيعة، صـ٩٣-٩٤. القمّي، كتاب المقالات والفرق، صـ١٠١.

(٢) كتاب الأكوار والأدوار النورانية، محمّد بن نصير، صـ٥٨.

(٣) أتوجّـه بالشـكر الجزيـل إلـى البروفيسـور بـاول فينتـون لاقتراحـه هـذه الترجمـة الدقيقـة لمصطلحـي «المثـال»= Spiritual Form، و«الصـورة»= Material Form.

(٤) كتـاب الأكـوار والأدوار النورانيـة، صـ٢٠٥. يتمتّـع محمّـد بـن جُنـدب بقداسـة ومكانـة خاصّـة كواحـدٍ مـن أصحـاب الـرأي بخصـوص أفـكار ومعتقـدات ابـن نُصيـر (الباكـورة السـليمانية، صـ٢٧. السـورة الحاديـة عشـرة مـن كتـاب المجمـوع).

٧, ١. أخبار تفضيل ابن نُصير على أسلافه

نحن لا نمتلك أيّة معلومات وتفاصيل إضافية حول نشاط ابن نُصير. يبدو أنّه توفي بعد غيبة الإمام بفترة قصيرة. وبحسب التراث النُّصيري، كان ابن نُصير يجسّد كلاً من الاسم والباب (اسم الله وبابه)، أول وأهم فيضين انبعثا عن اللاهوت. وبحسب وجهة نظر الخصيبي، كان (ابن نُصير) يُدعى أبو شُعَيب لأنّ (معاني الاسم والباب تشعّبتا فيه)[١]. أمّا تفسير فضله على جميع الأبواب السابقين له فهو ذو جانب تاريخي مهم. وبما أنّ ابن نُصير عايش وجود إمامين في عصره، إضافةً إلى أنّه شهد ظهور الإمام الأخير وغيبته، فقد لعب دورين محوريين. وبحسب حديث متأخّر منقول عن الخصيبي، في زمن الإمام عليّ الهادي، الذي كان يجسّد «المعنى»، كان عمر بن الفرات هو الاسم، وابن نُصير هو الباب. ثمّ تمّت إعادة صياغة هذا الثالوث المقدّس لاحقاً، حيث أصبح الإمام حسن العسكري هو المعنى، وابن نُصير هو الاسم، في حين أنّ الإمام الثاني عشر والأخير محمّد المهدي هو الباب[٢]. وهذه صياغة الخصيبي نفسه مبيّنة في الجدول التالي:

المعنى	الاسم	الباب
الإمام عليّ الهادي	عمر بن الفرات	ابن نُصير
الإمام حسن العسكري	ابن نُصير	محمّد المهدي

(١) فقه الرسالة الرستباشية، صـ١١١. انظر أيضاً أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ١٠-١١.

(٢) الرسالة الرستباشية، صـ٥٥.

وبعد أن اعتقدوا أنّه كان يمثّل آخر تجسيد للألوهية، ظلّ النُّصيريون بلا قائد أو زعيم فذّ يتزعّمهم، وقد تمّ عزل الفرقة وطردها خارج الجالية الشيعية. ترك إسحاق الأحمر ليؤسّس لنفسه جماعته الخاصة، سُمّيت بالإسحاقية[١]. في هذه اللحظة الحرجة والمصيرية، أدّى فعل إسحاق الأحمر إلى إضعاف الفرقة، فقام النُّصيريون بلعن الإسحاقية في كتاباتهم ونصوصهم منذ ذلك اليوم.

١,٨. أدبُ الفِرقة

يمكن أن نستنتج من المصادر النُّصيريّة أنّ ابن نُصير كان معلّماً أكثر منه كاتباً. ناهيك عن كتابيه المعروفين: كتاب «الأكوار والأدوار النورانية»، وكتاب «المثال والصورة» (انظر الملحق رقم ١)، ولابدّ أنّ عدّة كتب قد ضاعت وفُقدت. ونورد هنا عنوانين آخرين يُعتقد أنّهما من تأليفه، وهما: كتاب «الكافي في الضدّ المنافي»[٢]، وكتاب «الموارد»[٣]، وكلا الكتابين يبحث في موضوع

---

(١) بخصوص الفرقة الإسحاقية، انظر: هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١٩٥-١٩٦.
H. Halm , "Das Buch der Schatten: Die Mufaḍḍal- Tradition der Ġulāt und die Ursprunge des Nusairiertums," Der Islam ١٩٧٧) ٥٥), pp.٢٥٣–٢٤٥
ورواية هالم عن تاريخهم منذ القرن العاشر مبنية على كتاب محمّد أمين غالب الطويل «تاريخ العلويين». وهذا المصدر في حدّ ذاته مشبوه ويفتقد المصداقية. هذا الكتاب يستخدم ولأول مرة مصدراً أصلياً يُنسَب إلى الإسحاقية، كتاب «آداب عبد المطّلب» (انظر الملحق رقم١)، الذي يقدّم لنا أسماء ثلاثة أعضاء موجودين في المجلس: الحسن بن حميد والمُدرِك بن يزيد «الأرمني»، وكلاهما شخصان مجهولان لا نمتلك عنهما أيّة معلومات، وعلى الأرجح أنّهما كانا من أتباعه الرئيسيين، والعارف محمّد بن عبد الله بن مهران «الفارسي» من مدينة الكوفة، وكان أحد مرشديه، انظر كتاب آداب عبد المطلب، صـ٢٦٢. وبخصوص محمّد بن عبد الله بن مهران، انظر كتاب هالم: "Das Buch der Schatten", pp. ٢٣٧, ٢٤٣–٢٤٥. هنا مرّةً أخرى، كما في القائمة المذكورة أعلاه لأسماء تلاميذ ابن تصير، فأصل هذا الشخص يدعم فرضية هالم بخصوص كثرة الموالي بين فرق الغلاة.

(٢) انظر كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٥٣، ١٠٥، ١١٠، ١١٢.

(٣) المصدر السابق، صـ٤٩، ٥٣. كتاب آخر عنوانه «أقرب الأسانيد» منسوب إلى ابن نصير، لا

بـدء الحلقـات والمجالـس الصوفيـة لـدى الفرقـة. كـما نجـد بعـض الاقتباسـات القصـيرة والنـادرة هنـا وهنـاك مـن قصيـدة قـام بكتابتهـا ممّـا يشـير إلى أنّـه كان يكتـب شـعراً[1]

١,٩. فترة انتقالية

الفـترة التـي أعقبـت فـترة ابـن نُصـير اتّسـمت بزعامـة قائديـن صوفيـين للجماعـة كانـا يفتقـدان شـخصية ابـن نُصـير الفـذّة، وهمـا: محمّـد بـن جُنـدب، وخلفـه عبـد الله الجَنّـان الجنبـلاني. وبعـد عهديهـما، أي عنـد نهايـة القـرن التاسـع، كانـت الجماعـة كـما يبـدو قـد فقـدت الكثـير مـن أتباعهـا، وقـلّ عـدد أعضائهـا ومريديهـا بعـد عزلهـا، لكـن لدينـا نقـص في المعلومـات حـول خلفيتهـما. مـن الممكـن أنّ ابـن جُنـدب قـد تمتّـع بمكانـة رفيعـة بـين أفـراد جماعتـه الصغـيرة، وهـذه حقيقـة يمكـن استنتاجها مـن خـلال التقديـس والتبجيـل الـذي نالهـما في نصـوص النُّصيريّـة اللاحقـة. في تلـك الوثائـق، كان يُنظَـر إليـه بوصفـه الظهـور الأخـير لليتيـم الأكـبر، رأس الأيتـام الخمسـة، (وهـم عبـارة عـن كيانـات نورانيـة فاضـت عـن البـاب، مسـؤولة عـن خلـق العـالم وتسـيير أمـوره)[2].

ربـط هاينـز هـالم في عملـه بـين الجنّـان والتأثـيرات الفارسـية التـي تتميّـز بهـا العقيـدة النُّصيريـة[3]. بطبيعـة الحـال، تبـدو هـذه التأثـيرات

يرد ذكره سوى مرةً واحدة في كتاب «إيضاح المصباح» (انظر الملحق رقم١، البند١١)، وهو مصدر تدور حوله الشكوك. انظر كتاب إيضاح المصباح، صـ٢٧٢، الاقتباس يدور حول مسألة تحريم الخمر.

(١) مناظرة الشيخ النشابي، صـ١٠٠/أ في الأسفل.

(٢) يظهر ابن جُندب، بصفته اليتيم الأكبر، على أنّه تجسيدٌ للمقداد، أهم مُوالي عليّ بن أبي طالب. انظر على سبيل المثال ديوان المنتجب العاني، صـ١٤٨/ب، وكتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢٠٩. ويسمّى أيضاً «يتيم الأوقات والساعات»، وهو لقب مهدوي أخروي. انظر كتاب الرسالة المرشدة، صـ١٧٨.

(٣) هالم، المصدر السابق، صـ٢٥٧-٢٥٨.

واضحة وجليّة في كتابات ابن نُصير. علاوة على ذلك، نلاحظ أنّ لقبه «الزاهد الفارسي» يشير إلى التأثير الفارسي للجنّان. كتابه الوحيد المتوفّر «إيضاح المصباح» (راجع الملحق رقم ١)، لا يحتوي أيّة آثار لمعتقدات فارسية. بطبيعة الحال، كان للجنّان -الذي كان يعيش في جُنبلاء، وهي قرية تقع بين الكوفة وواسط[١]- دور كبير في بقاء الجماعة واستمرارها. وكانت تربطه علاقة وثيقة ومتينة بعائلة شيعيّة محلية ذات مكانة مرموقة، عائلة رجل اسمه حمدان الجنبلاني، الذي كان بدوره تربطه علاقة وثيقة بالإمام الحادي عشر. وقد ظهر من بين أفراد هذه العائلة أحد أهم زعماء ورجالات الفرقة الموهوبين: الحسين (بن حمدان) الخَصيبي.

٢-١ الحسين بن حمدان الخَصيبي: مؤسس الفرقة[٢]

ولد عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبي في مدينة جنبلاء في النصف الثاني من القرن التاسع[٣]. ولقّب بالخصيبي نسبةً إلى جدّه «الخصيب»[٤].

كان حمدان، والد الخصيبي، ناقلاً للأحاديث الشيعية، وبشكلٍ

(١) ياقوت الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، مجلد٢، صـ١٩٥. يبدو أنّ الخلية النُّصيريّة في هذه المنطقة كانت موجودة في زمن ياقوت الحموي (عند نهاية القرن الثاني عشر أو بداية القرن الثالث عشر)، في قرية الشرطة، الواقعة بين بصرى وواسط. راجع المصدر السابق، مجلد٣، صـ٣٧٩.

(٢) هذه السيرة قائمة أساساً على مقال لي، مع بعض التصحيحات والإضافات.
Y. Friedman, "Al-Ḥusayn ibn Hamdān al-Khasī bī: A historical biography of the founder of the Nusayrī-'Alawīte sect", Studia Islamica ٢٠٠١) ٩٣), pp. ١١٢-٩١.

(٣) إنّ تاريخ ولادة الخصيبي عام ٢٦٠هـ/٨٧٣م كما قدّمه محمّد أمين غالب الطويل في كتابه «تاريخ العلويين»، صـ٢٥٩، يهدف إلى إقامة صلة بين هذا التاريخ وتاريخ وفاة الإمام الحسن العسكري في العام نفسه، لذا نعتقد أنّه تاريخ غير دقيق.

(٤) محمّد الأمين العاملي، أعيان الشيعة، (دمشق: مطبعة الإتقان، ١٩٤٧)، مجلد ١٥، صـ٣٤٥-٣٤٦.

خاصّ الأحاديث المتعلّقة بالسيرة النبوية[١]. وكان عمّه إبراهيم الخصيب «مرابطاً» للإمام حسن العسكري[٢]. وعمّ آخر له، أحمد بن الخصيب، كان أحد أفراد الوفد السبعة الذين سافروا إلى سامرّاء لتهنئة الإمام حسن العسكري بولادة ابنه المهدي. وعلى غرار أخيه حمدان، كان قد تفوّق في أدب السيرة[٣].

نشأ الخصيبي في عائلة شيعيّة مقربّة من الإمام، لذا تعرّض منذ نعومة أظفاره للتأثيرات والتجارب الشيعية. يقول الخصيبي في كتابه «الهداية الكبرى»: إنه في عام ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م صلّى مع الوفد في المسجد الواقع غربي المدينة، الذي صلّى فيه النبي محمّد مع ابن عمّه علي[٤]. في موضع آخر من كتابه، صرّح بأنه أدّى فريضة الحج في الأشهر الحُرُم عام ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م، وقبل ذلك كان قد صعد جبل أبو قبيس حيث رأى آثار أقدام النبي[٥].

ورث الخصيبي عن عائلته علماً روحانياً واسعاً. وتكشف كتاباته عن رجل متمرّس في اللغة العربية، متبحّر في العلوم الدينية (وخصوصاً القرآن، والتفسير، والحديث)، عدا عن كونه شاعراً موهوباً خبيراً في الشعر الجاهلي والإسلامي[٦].

---

(١) الهداية الكبرى، صـ٥٤، ٥٩، ٦٠، ٦٧، ٦٩، ١٥١-١٥٣، ١٥٩.

(٢) المصدر السابق، صـ٦٧. هنا يوجد خطأ في الترجمة في مقالي قمتُ بتصحيحه: «المُرابط»: هو المساعد المخلص والملتزم والمقرّب من الإمام، أو هو الشخص المسؤول عن ربط جواده. انظر: E. W. Lane, Arabic-English Lexicon (Edinburgh: Williams and Norgate, ١٨٦٧), vol.٣/١, pp. ١٠١٤-١٠١٣

(٣) الهداية الكبرى، صـ٣٤٤-٣٤٩، المجلسي، بحار الأنوار، جزء٧٨، صـ٣٩٥-٣٩٧.

(٤) الهداية الكبرى، صـ١٢١.

(٥) المصدر السابق، صـ٦٧-٦٨.

(٦) لمزيد من الأمثلة عن اقتباسات من الشعر الجاهلي في كتابه، انظر المصدر السابق، صـ١١٠-١١١، ١٩٧. ومن الشعر الإسلامي، انظر المصدر نفسه، صـ١٠٦-١٠٧، ٤٠٦.

١,٢. تعليمه الباطنيّ الأوّل

عندما كان الخصيبي في سنٍّ مبكّرة، شهدت مسيرته التعليمية منعطفاً حاداً عندما التقى بعبد الله الجنّان، وكان من بلدته نفسها، وعلى الأرجح خلال مناسبة تنهيض عمّه أحمد(١). كان الجنّان قد أطلعه على مذهب ابن نُصير، كما تلقّاه هو عن معلّمه ومرشده ابن جُندب. من هنا نرى أصل سلاسل الإسناد عند النُّصيريّة، إذ على الرغم من أنّنا نجد أسانيد كثيرة تمرّ عبر غُلاة آخرين، إلا أنّ أساس الإسناد الأصلي للأحاديث الباطنية يبدأ من زعماء الفرقة:

ابن نُصير «محمّد بن جُندب «عبد الله بن الجنّان «الحسين بن حمدان الخصيبي(٢).

كان تأثير الجنّان على الخصيبي حاسماً، فقد قرّر الخصيبي السير على خطى أستاذه ومعلمه في طريق المعرفة الذي لم يجرؤ غالبية الشيعة على سلكه. هذا الإرشاد كان أكثر من مجرّد تعليم، بل كان عملية مباشرة في تلقّي العلوم الباطنية والمعارف العرفانية. كانت علاقة الخصيبي بالجنّان علاقة تَبَنٍ (نال الأبوّة)، ومن الآن فصاعداً، أصبح الخصيبي «ولده»، أي تلميذه الخاص. أصبحت علاقتهما نموذجاً معيارياً للارتباط بين رجال الدين والأخوة النُّصيريين وتلاميذهم (أبنائهم) في المستقبل(٣).

---

(١) هناك إشارة إلى العلاقة الوثيقة بين عمّ الخصيبي، أحمد، والجَنّان، فقد ذُكِر أنّ كليهما كانا بين أفراد الوفد الجنبلاني المكوّن من ٧٠ تلميذاً الذين سافروا إلى سامرّاء. علاوة على ذلك، تقدّم لنا «رسالة اختلاف العالمين» رواية مفصّلة عن تقديم الخصيبي أثناء طفولته على يد عمّه أحمد ووالده حمدان إلى الجنّان، من أجل ضمّه وإدخاله إلى الفرقة لتلقّي علم الباطن. انظر: رسالة اختلاف العالمين، صـ٣٠٠. وبشأن هذا المصدر، انظر الملحق رقم ١، بند١١.

(٢) انظر على سبيل المثال كتاب الباكورة السليمانية، صـ١٥.

(٣) رسالة اختلاف العالمين، كانت تعتبر علاقتهما «اتحاداً». انظر موضوع التنسيب والتعدية في الفصل الثالث.

يبدو أنّ وفاة الجنّان عند نهاية القرن التاسع[1] شكّلت نهاية عملية التعليم التي كان يتلقّاها الخصيبي. وفي ظلّ غياب مرشد، شرع الخصيبي بالبحث عن معلّم آخر حتى يتمكّن من إكمال تعليمه الباطني على يديه. كان أفراد الفرقة عندئذٍ قلائل جداً، حتى إنه لم ترد أيّة أخبار عن لقاءات بين الخصيبي وأيّ فرد آخر من الطائفة النُمَيرية/ النَميرية.

٢,٢. تعليمه الباطني الثاني

لم يعثر الخصيبي على أيّ معلم له إلا بحلول عام ٣١٤هـ/ ٩٢٦م، إذ عثر على متصوّف عارف عجوز يُدعى عليّ بن أحمد، يعيش في قرية التربة على مقربة من موقع كربلاء، وقد زعم أنّه كان تلميذ ابن نُصير الخاص. وبحسب التراث والمصادر النُّصيريّة، حدث اللقاء بينهما في حديقة الشيخ العجوز، بالقرب من نهر العلقمي، وهو نهر صغير يتفرّع عن الفرات، في العاشر من شهر مُحَرّم. كشف الشيخ عليّ للخصيبي المعنى الباطني لذلك اليوم، يوم عاشوراء. وقيل إنّ ١٥٠ من التلاميذ المتصوّفة حضروا ذلك اللقاء. قال عليّ بن أحمد للخصيبي إنّه كان قد قابل الإمامين في هذا المكان بالضبط، عليّ الهادي وحسن العسكري. حيث أعطياه ١٧ بذرة بلح وعيّناه سفيراً لهما في بلدة التربة. أعطاه الحسن العسكري ٣٥ حبة بلح، فقام بتوزيعها على ٣٤ تلميذاً من تلامذته. ثمّ زاره إسحاق الأحمر، طبقاً لروايته، وطلب منه حبّة البلح الباقية، لكنّ الإمام كان قد أخبره أن يحتفظ بها لابن نُصير الذي سمّاه «باب الله ووالي المؤمنين»[2].

(١) بحسب كتاب تاريخ العلويين، صـ٢٥٨، توفي الجنّان سنة ٢٨٧هـ/٩٠٠م، لكنه لم يذكر أيّة مصادر تؤكّد صحة هذا التاريخ.

(٢) كتاب مجموع الأعياد، صـ١٢٦-١٣١

تعكس هذه الرواية مرة أخرى الأفكار والمعتقدات الباطنية الرمزية لحبات البلح التي أعطاها الإمام لأتباعه المصطفين، بالإضافة إلى محاولة إسحاق الأحمر سرقة بركة ابن نصير. إنّ أهمية هذه الرواية ضمن هذا السياق تتمثّل في عملية نقل المعرفة الباطنية إلى الخصيبي، الذي أصبح منذ الآن فصاعداً زعيماً للجماعة وقائداً لها. أمّا مكانة العدد ١٧ وأهميته الباطنية فقد جرى الحديث عنها في الفصل الثاني.

٣,٢. الزعامة

لقد أصبح الخصيبي، المزوّد بالمعارف الإمامية والباطنية، جاهزاً لقيادة الفرقة النُّميرية/ النَميرية. ولم يكن يعتبر نفسه قائداً لجماعة شيعيّة منشقّة أو مارقة، بل مرشداً ومعلّماً لجالية شيعيّة تسير على طريق الحقّ طبقاً لإرادة ووصية الإمام وبابه ابن نصير. كثيراً ما يصف الخصيبي في قصائده -مقتنعاً بصواب مساره وصراطه المستقيم- أتباعه وتلاميذه بأنهم «شيعة الحق»[1]. علاوة على ذلك، نلاحظ من كتب التراث والمصادر النُّصيريّة أنّ الخصيبي يرى نفسه، نتيجة لدراساته الباطنية العميقة، وسيطاً بين العالم البشري/ الناسوتي لأتباعه وتلامذته، وبين العالم النوراني/ اللاهوتي. قصائده مليئة بالحماس الديني، وفي مقطع خاص من قصيدته «الغديرية» نراه يصف تجربته الصوفية الباطنية التي مرّ بها، مشيراً إلى نفسه بصيغة الشخص الثالث:

كلُّ هذا علمٍ وفقهٍ وفهمٍ *** وروايات راوي نحريرِ
راوي الحقّ في الغلوّ إلى الله[2] *** لا عن أضداده وأهل الثبورِ

---

(١) انظر على سبيل المثال كتاب: مجموع الأعياد، صـ١١٣. موضوع الهوية الذاتية عن النُّصيريين، وقد تمّت مناقشته بالتفصيل في الفصل الثالث.

(٢) بخصوص هذا الاستخدام الإيجابي لمصطلح «غُلوّ»، انظر الفصل الثاني.

سلسليٌّ مَقدِسِيٌّ بَهْمَنِيٌّ *** نصرَوِيٌّ يحبُّ نَمِرَ النمورِ

جنبلانيكم سليلَ خصيبٍ *** عَبدُ عبدٍ لثاني عشر بدورِ

قد غذّاه أبوه من باطن البا *** طنِ من شرحِ صاحب التفسيرِ

فتسامى إلى الحجاب حجابُ الـ *** له حتى رسى ببحر الصدورِ

فاستقى من رحيقه سلسلياً *** فسقاه المحقّ سَقيَ المَميري

وتألّى ليسقِيَنّ ذوي التقصير[١] *** اسم الذباح سقي النَحيرِ

ويرى كلّما يراه يقيناً *** حاضراً شاهداً بغير حضورِ

ويقوم المحمود نجلَ خصيبٍ *** في ذرى القدس في المحلّ الأثيرِ

قائلاً للذين تاهوا وضَلّوا *** عن أبي شبرٍ[٢] ونور شبيرِ[٣]

(هامش على القصيدة: نَمِرَ النمور: إشارة واضحة إلى ابن نُصير النُمَيري-النَميري/ ثاني عشر بدورِ: أي الأئمّة الإثني عشر/ غذّاه والده: يقصد أباه الروحي الجنّان/ صاحب التفسير: المقصود هنا عليّ أو سلفه الإمام الأخير/ سَلْسَلْ: اسم سرّيّ باطني يطلق على سلمان الفارسي/ ذوي التقصير: يقصد الشيعة الإمامية، وأشار

---

(١) بخصوص استخدام هذه اللفظة كإشارة إلى الشيعة من غير المتصوّفة أو الباطنية، انظر الفصل الثالث، وانظر أيضاً كتاب بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية-العلوية، صـ١٢٢، هامش رقم ٤٣.

(٢) أبو شَبير هو لقب الحسين، يذكر ضمن أنشودة تُنشَد في ذكرى يوم كربلاء، انظر: المجلسي، كتاب الأنوار، جزء٤٢، صـ٢٤١. وقد يكون أبو شبير لقب والده الإمام علي، كما أنّ شَبّير وشَبير لقبان يطلقان على الحسن والحسين. وطبقاً للرواية الشيعية، لُقّبَ الاثنان باللقب نفسه، على غرار ابنَي هارون (بالعبرية، شيفير وشافير)، قبل أن يتَرجَم هذان اللقبان إلى اللغة العربية (حسن وحسين). انظر:

M. Bar-Asher, "On the place of Jews and Judaism in the early Shī'ī religious literature" (in Hebrew), Pe'amim ١٩٩٤) ٦١), p. ٢٩.

(٣) ديوان الخصيبي، صـ١١/أ، ب، السطرين ٥٤-٦٤. قارنها مع الأبيات الشبيهة بها في كتاب مجموع الأعياد، صـ٥٩، السطور نفسها.

إليهم أيضاً بأهل التقصير/ النحير: يقصد الإمام الحسين الشهيد في كربلاء/ المحل الأثير: إشارة إلى زعامة الخصيبي ومقامه/ الذين تاهوا وضلّوا: أيضاً إشارة إلى الشيعة المقصّرة الذين لم يعرفوا الباطن/ شبر: يعني الحسين أو والده عليّ -المترجم).

يظهر لنا من خلال أبيات القصيدة أنّ الخصيبي مرّ بتجربة صوفيّة عرفانيّة أقنعته بأنّه على حقّ، وجعلته يشعر بأنّ هناك كائناً أعلى وأسمى (سلمان الفارسي أو مبعوثيه) قد عيّنه زعيماً على جاليته[1]. يستشهد أحد تلامذته، وهو أبو عبد الله محمّد بن شعبة الحرّاني، في رسالته «رسالة اختلاف العالمين» (راجع الملحق رقم ١)، بأبيات أخرى من ديوان الخصيبي يصف فيها حالات تسامي باطنية عرفانية لإثبات أحقيته ومصداقيته[2].

٤ ,٢. دعوة مفتوحة

يُحتمل أنّ الخصيبي، الذي أراد اعتناق مذهب ابن نُصير، قرّر الشروع في طقس «النداء» والتضحية بنفسه في سبيل الكشف عن الأسرار الباطنية المقدّسة. وبحسب تراث الفرقة ومصادرها، بدأ الخصيبي نشر دعوته عن طريق الدعاية المفتوحة، واضعاً بذلك نفسه هو وتلامذته موضع الخطر. كان مركز الإمبراطورية الإسلامية، العراق، غير مستقر ويعاني من اضطرابات وثورات دائمة، وحالة عدم الاستقرار هذه بلغت أوجها عند بدايات القرن العاشر. ومع ذلك، لم تقف حادثة إعدام الشيخ المتصوّف الحلاج، وعمليات الاعتقال الواسعة التي شنّتها السلطات في بغداد،

---

(١) العلاقة بين الخصيبي والاسم/الحجاب تمّت الإشارة إليها في أوّل فصل من كتاب مجموع الأعياد. انظر كتاب الباكورة السليمانية، صـ٩. فالحجاب أنقذ الخصيبي وساعده على الفرار من سجنه.

(٢) رسالة اختلاف العالمين، صـ٢٩٤، ٣٠٢.

وحملات التصفية ضدّ أولئك الذين اشتُبِه بدعمهم ومناصرتهم للمتمردين القرامطة، في وجه الخصيبي أو تثني عزيمته[١].

يبدو واضحاً من خلال المصادر النُّصيريّة أنّ الحاكم قد أصدر أمراً باعتقال الخصيبي وزجّه في السجن، لمجاهرته برسالته في الفترة ما بين ٣١٤-٣٣٣هـ/ ٩٢٦-٩٥٤م. (أي بين لقائه العارف العجوز في التربة وسيطرة البويهيين على بغداد)[٢]. حادثة السَجن هذه، التي تُرَدِّد صداها أبيات ديوان الخصيبي، انتهت بعملية هروب غامضة، بحسب أحد المصادر الشيعية:

((ولمّا لاحت له فرصة هَرَب وأشهر بين أتباعه بأنّ السيد المسيح خلّصه ليلاً وأنّه محمّد وأبناء ابنه محمّد الأحد عشر))[٣].

---

(١) بما يتعلق بوضع العراق بشكلٍ عام، وبغداد بشكل خاص خلال هذه الفترة، انظر تاريخ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، جزء٧، صـ١، ٢٣، ٣٤، ٦٤، ٧٤.
A. A. Duri, "Baghdad ", EI٢ I (١٩٨٦), pp. ٩٠٠–٨٩٩; D. Sourdel, " 'Irāq", EI٢ III (١٩٨٦), p. ١٢٥٥. Concerning Ḥallāj , see: L. Massignon , La Passion de Hallāj , martyr de l'Islam, ٢nd ed. (Paris: Gallimard, ١٩٧٥).

(٢) افترض بروكلمان أنّ الخصيبي لم يهرب من السجن، بل أُخلِي سبيله عندما فتح الحمدانيون مدينة بغداد وحكموها لفترة قصيرة. هذا الخطأ مصدره الرواية التي أوردها الطويل في كتابه تاريخ العلويين، ووفقها أخلى الحسين بن حمدان التغلبي (وليس الخصيبي) سراح والده حمدان من سجنه في بغداد عام ٢٨٣هـ/٨٩٦م. ينبع هذا الخطأ من الخلط بين كلا الرجلين اللذين يحملان اسم الحسين بن حمدان، لكن أحدهما حمداني والآخر نصيري، إضافة إلى الخلط بين والد التغلبي الذي كان مسجوناً وولده. انظر كتاب تاريخ العلويين، صـ٣٠٦-٣٠٧.
C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur (Leiden: Brill, ١٩٤٢–١٩٣٧), vol. ٤, p. ٣٢٦

(٣) الباكورة السليمانية، صـ١٦. الحجاب بنفسه أنقذ الخصيبي بحسب ما جاء في ديوانه، صـ١١٣/ب. وعلينا توخّي الحذر والدقّة بألا نخلط بين هذا الوصف ورواية أخرى مماثلة حول سَجن حمدان قرمَط، زعيم الفرقة القرمطية. نلاحظ أنّ هذا الخطأ يتكرّر كثيراً بين الباحثين. على سبيل المثال كتاب ماتي موسى:
M. Moosa, Extremist Shiites: The Ghulāt Sects (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, ١٩٨٠), pp. ٥٠٤ ,٢٦٦–٢٦٢ note ٥٦

من هنا نستنتج أنّ السبب وراء سجن الخصيبي كان المجاهرة برسالته ونشر معتقداته العرفانية والباطنية بين الناس، الأمر الذي اعتبرته السلطات والمرجعيات الإسلامية كفر وزندقة.

٥,٢. الهجرة إلى سوريا وتأسيس مجتمع جديد

كانت حادثة اعتقال الخصيبي وسجنه من جهة، وانجذابه إلى يسوع من جهة أخرى، سببين محتملين وراء قراره الهجرة إلى الشام (سوريا الكبرى، التي كانت تضمّ معها القدس)، حيث لزم هناك الحيطة والحذر بعد أن تعلّم درسه بقسوة في بغداد. كان الخصيبي قد لعن الشام سابقاً في إحدى قصائده وبارك الكوفة، زاعماً أنّ النبي محمّد قد عرج إلى السماء من هناك، بخلاف ما ورد في التراث الإسلامي التقليدي عن حادثة المعراج من القدس[١]. من هنا نستنتج أنّ هذا العراقي، الغريب في أصله ومعتقده، قد واجه الكثير من المشكلات والصعوبات. إذ إنّ الشام كانت تمثّل معقل السلالة الأموية في الذاكرة الإسلامية، وهذه السلالة كانت

---

(١) ديوان الخصيبي، صـ٤٧/ب-٤٩/أ. مجموع الأعياد، صـ١٧٧. وفق التراث الإسلامي، حدث معراج النبي محمّد إلى السماء -حيث التقى بجميع الأنبياء وتلقّى الوحي- بعد رحلة الإسراء إلى المسجد الأقصى. وقد بيّن مفسّرو القرآن اللاحقين أنّ هذا المسجد يقع في القدس. انظر B. Schricke and J. Horovitz, "mi'rāj", EI٢ VII (١٩٩٣), pp. ٩٩–١٠٢.
ومع ذلك، مع أنّ أغلب الروايات الشيعيّة بخصوص هذه الحادثة تتبنّى الرواية الإسلامية التقليدية، هناك رواية في التراث الإمامي جاء فيها أنّ الملاك جبريل أمر النبي محمّد بالتوقّف في منتصف رحلته إلى الأقصى في الكوفة، وأن يصلّي في مسجد المدينة (أو المكان الذي سيصبح فيما بعد مسجداً). انظر: المجلسي، بحار الأنوار، جزء١٨، صـ٣٨٤.
وبحسب روايةٍ أخرى، شبيهة بالرواية التي جاءت في قصيدة الخصيبي، فبعد أن وصل النبي إلى المسجد الأقصى في بيت المقدس (القدس) طلب الملاك جبريل من النبي محمّد إكمال رحلته إلى الكوفة ليصلّي هناك، حيث صلّى آدم وجميع الأنبياء. ثمّ عرج النبي محمّد من هناك. انظر المصدر السابق، صـ٣٨. والمثير في هذا السياق العثور على رواية أخرى غريبة، جاء فيها أنّ الإمام جعفر قال إنّ المسجد الأقصى موضعه في السماء. وعندما سُئِلَ عن المسجد في القدس، أجاب إنّ مسجد الكوفة أهم من مسجد القدس. انظر المصدر السابق، صـ٣٨٥.

ملعونة ومكروهة من قبل الشيعة أجمعين. تشير المصادر النُّصيريّة أنّ الخصيبي قد نجح في تأسيس حلقة صغيرة في مدينة حرّان[١].

وفق ما جاء في التراث النُّصيري، أطلق أفراد هذه الحلقة على أنفسهم تسمية «الموحّدون»، وقد بلغ عددهم ٥١ فرداً، مقسمين إلى: ١٧ عراقي، و١٧ سوري، و١٧ خفيين (أي ربّما هم من أصول غير معروفة، حسبما ورد في دستور الطائفة النُّصيريّة: «سرّ الشيخ الخصيبي وتلاميذه السبعة عشر عراقياً، والسبعة عشر شامياً، والسبعة عشر مخفياً على باب مدينة حرّان ساجدين عابدين». المترجم)[٢]. أمّا اختياره للعددين ٥١ و ١٧ فلم يكن مصادفة البتّة. يبدو أنّ الخصيبي التزم بالمعنى الباطني الرمزي لحبّات البلح السبعة عشرة التي قدّمها إليه المتصوّف العجوز عليّ تربائي. علاوةً على ذلك، لهذا الرقم أهمية خاصة في الإسلام بشكل عام، وفي اللاهوت النُّصيري بشكل خاص. فالمسلمون جميعهم –ومن بينهم النصيريون– ملزمون بأداء ما مجمله ١٧ ركعة خلال اليوم، كما أنّ يوم ١٧ رمضان يعتبر يوماً مجيداً كونه اليوم الذي انتصر فيه النبي محمّد على أعدائه في يوم بدر. أمّا في اللاهوت النُّصيري،

---

(١) كانت مدينة حرّان، الواقعة في شمال سوريا (جنوب تركيا اليوم)، مركز فلسفياً وفلكياً رائداً. كان يقطنها الصابئة إلى جانب الشيعة. زعم دوسو إنّ الصابئة تركوا تأثيراً عظيماً على النصيريين، إلا أنّه من الصعب البرهنة على هذه النظرية. انظر: Dussaud, Histoire et religion des Nosairis, pp ٢٠, ٤٤, ٧٤. وحول مدينة حرّان في الفترة الوسيطة، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، جزء٢، صـ٢٧١-٢٧٣. أمّا تعليق ياقوت أنّ هناك قرية أخرى تسمّى حرّان واقعة في مدينة حلب، ((وحرّان أيضاً مِنْ قُرى حلب))، فتستحقّ منّا الاهتمام. استقرّ النُّصيريون بالقرب من حلب هي هذه الفترة، وكان هذا أحد الأسباب التي دفعت الخصيبي إلى الهجرة إلى هذه المدينة لاحقاً. انظر: Fehervari, "Ḥarrān", EI٢ III (١٩٧١), pp ٢٢٧–٢٣٠.

(٢) انظر السورة رقم ١٣ من كتاب المجموع، بعنوان «المسافرة»، الباكورة السليمانية، صـ٢٩. والفصل نفسه في المصدر نفسه، صـ١٧.

هناك ١٧ ولياً صالحاً في مرتبة «المنبّئون»، و٥١ شخصاً للنوافل[١]. في هذا السياق، نجد أنّ اختياره ليوم ١٧ آذار، قبيل رأس السنة الفارسية، للاحتفال بابن نُصير في التقويم النُّصيري لم يكن أمراً مفاجئاً[٢].

كان من بين الأشخاص الـ٥١ في حلقة حرّان شخصان سيصبحان زعيمين مستقبليين للفرقة بعد الخصيبي، وهما: محمّد بن عليّ الجِلّي، وعليّ بن عيسى الجسري[٣].

نلاحظ أنّ الشاعر أبو الفضل محمّد بن حسين المنتجب العاني، الذي كان هو نفسه عَلَماً من أعلام المذهب، يمجّد الفرقة وفضائلها، ببني نُمَير/ نَمير الذين حَمَوا الدين وحافظوا عليه[٤].

---

(١) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٥٥. خطب وأدعية، صـ١١/أ، ١٤/ب-١٥/أ. انظر تفسير الخصيبي «للسبعة عشر مُنَبِّئون» و«الأشخاص الواحد وخمسون» في المصدر السابق، صـ٢٦٨، ٢٧٠، وفي كتاب الرسالة الرستباشية، صـ٧١. انظر أيضاً عدد (المنبّئون) في كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢١٥، مسألة رقم ٦٩. وعدد الأنبياء سبعة عشر، بحسب كتاب المشيخة، صـ٢٣٥.

(٢) في بحثه بخصوص جابر بن حيان، يشرح بول كراوس أوجه أخرى لمعنى العدد ١٧. فقد اتّخذ جابر بن حيان العدد ١٧ أساساً لنظريته عن توازن مكوّنات العالم المادي جميعها. كانت نظريته قائمة على أفكار وكتابات الفلاسفة الإغريق، الذين أضفوا معاني عرفانية باطنية على الثوابت السبعة عشرة الموجودة في الفلسفة اليونانية. أضف إلى ذلك، يشير كراوس إلى رواية إسماعيلية تقول إنّ علياً كان يصلّي ٥١ مرة كل يوم. إضافةً إلى أمثلة أخرى عن المعنى الباطني-العرفاني لهذا العدد. انظر:
P. Kraus, Jābir ibn Ḥayyān: Contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam (Hildesheim/Zurich/New York: Georg Olms Verlag, ١٩٨٩), vol. ٢, pp. ١٨٧–٢٢٣
معانٍ باطنية أخرى للعددين ١٧ و ٥١ يمكن الاطلاع عليها في كتاب:
A. Schimmel, The Mystery of Numbers (Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٣), pp. ٢١٩–٢٢١

(٣) الباكورة السليمانية، صـ١٧.

(٤) ديوان المنتجب العاني، صـ١٢٤/ب. حدّد بروكلمان تاريخ وفاته عام ٤٠٠هـ/١٠٠٩م، من دون أيّة إشارة إلى المصادر التي استقى منها معلوماته. انظر:
C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur (Leiden: Brill, ١٨٩٨), vol. ٤, p. ٣٢٧ (item ١٣).

يـرد في ديـوان المنتجـب اسـم عضـو آخـر في جماعـة حـرّان، «هالِـت» معـيّن لُقّـبَ بـ»ربّ العلـوم»، الـذي قيـل عنـه إنّـه «أخـو» الجَنّـان، وكلاهمـا «وَلَـدَا» (تلميـذا) ابـن جُنـدب[1]. وكـما أسـلفنا سـابقاً، فـإن المنتجـب يشـير إلى أعضـاء الفرقـة بوصفهـم «قبيلـة نُمَـير».

ليـس واضحـاً إذا مـا كان «بنـو نُمَـير» فـرع حقيقـي مـن قبيلـة نمـير العربيـة، أم «قبيلـة لهـا مذهـب دينـي»، (أو طائفـة قبليـة إذا صحّ التعبـير)، كتلـك التـي حـاول النبـي محمّـد تأسيسـها منـذ فجـر الإسـلام. جـاء وصـف القبيلـة في العديـد مـن المصـادر النُّصيريّـة بـ»الأخـوة الدينيـة»، كـما سـنبيّن في الفصـل الثالـث.

باختصـار، أنشـأ الخصيبي في حرّان أول خلية سريّة لفرقته، التـي أصبحـت مركـزاً في غايـة الأهمية في مسـيرة تطـوّر اللاهـوت النُّصيري.

٢,٦. العودة إلى العراق

تغـيّرت الظـروف في بغـداد عـام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، عندمـا سـيطرت السـلالة البويهيـة -عائلـة شـيعيّة فارسـية- عـلى زمـام السـلطة[2]. منحـت هـذه الحكومـة الجديـدة الخصيبي فرصـة للعـودة إلى العـراق. عـاد إلى مدينـة التربـة عـام ٣٣٦هـ/ ٩٤٧م لزيـارة أتباعـه مـن «الموحّديـن». كان الشـيخ المتصـوّف عـلي التربائـي قـد تـوفّي منـذ

---

(١) المصدر السابق، صـ١٢٤/ب، ١٥٥/ب، ٢٤٧/ب.

(٢) بخصوص البويهيين، انظر:
M. G. S. Hodgson, "The Buyid era", in: S. H. Nasr, H. Dabashi and S. V. R. Nasr (eds.), The Expectation of the Millenium: Shiism in History (Albany: State University of New York Press, ١٩٨٩), pp. ١٥٨–١٥٥; J. L. Kraemer, Humanism and the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age (Leiden: Brill, ١٩٨٦); C. Cahen, "Buwayhids", EI٢ I (١٩٨٦), pp. ١٣٥٧–١٣٥٠; H. Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam (Princeton, N.J.: Darwin Press, ١٩٩٣), pp. ١٠٥–٩٦.

فترة، وترك حوالي ١٤٠ فرداً من تلامذته[1]. جديرٌ بالذكر أنّه تمّ إلقاء القبض على جماعة من الغُلاة في بغداد عام ٣٤٠هـ/ ٩٥١م بعد وفاة زعيمهم الشلمغاني، وكانت معتقداتهم شبيهة بمعتقدات النصيريين. وعندما توجّهوا إلى معزّ الدولة البويهي بالكلمات التالية: ((نحن أنصار عليّ بن أبي طالب))، تمّ إطلاق سراحهم[2]. تشير هذه الحادثة إلى مدى التسامح الذي كان منتشراً تجاه فرق الغُلاة في عهد الدولة البويهية، إضافة إلى تشجيعهم لتيار الشيعة الإمامية الرسمي، الأمر الذي أجبر الخصيبي على إخفاء نشاطه العرفاني السريّ للحفاظ على حياته وسلامة فرقته.

٧,٢. تقيّة الخصيبي: ظهوره كأحد علماء الشيعة الإماميّة

بالرغم من نشاطه المستمرّ بين «الموحّدين»، يذكر اسم الخصيبي في الأدب الشيعي راوياً من أهم رواة الحديث وناقلي الأخبار. وقد وردت أخبار وأحاديث كثيرة عنه ضمن العمل الموسوعي «بحار الأنوار» الذي صنّفه محمّد باقر المجلسي (توفي سنة ١٢٦٥هـ/ ١٧٠٠م). أحاديث كثيرة يرد اسم الخصيبي فيها ضمن سلسلة الإسناد، وتتعلّق بموضوع انتقال النور الإلهي من إمام إلى آخر[3]، والولادة الإعجازية للإمام الثاني عشر والأخير[4]، وضرورة التزام

---

(١) مجموع الأعياد، صـ١٣١.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جزء٧، صـ٣٤. افتراض ابن الأثير أنّ مذهب الشلمغاني شبيه بمذهب النُّصيريين وأنّه قد يكون واحداً منها، ربما كان مبنياً على أساس مصادر أو معلومات لم تعد متوفّرة اليوم. وجرت الإشارة إليه في المصادر الوسيطية للفرقة، حيث ورد فيها اقتباس من قصيدة الشلمغاني بخصوص استحال حلول المعنى. انظر أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ٨.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار، جزء١٥، صـ٤.

(٤) المصدر السابق، جزء ١٥، صـ٢٥-٢٨.

الصمت أثناء الصلاة[1]. أحاديث ورد اسمه فيها بوصفه محدّثاً أو راوياً أصلياً/ المصدر الأولي، أي أنّه الشخص الأخير ضمن سلسلة الإسناد قبل «المتن»، من ضمنها خبر رحلة السبعين تقياً إلى سامرّاء لتهنئة الإمام حسن العسكري بولادة ابنه المهدي[2]، وتاريخ وفاة الحسن العسكري[3]. كما ورد عنوان كتاب الخصيبي «الهداية الكبرى» (راجع الملحق رقم ١)، ضمن قائمة الكتب التي شكّلت حجر أساس المذهب الشيعي، ولا يوجد بيت شيعيّ يخلو من هذا الكتاب[4]. في مجلد آخر، يصف المجلسي كتاب «الحسين بن حمدان الخصيبي بأنه دُرّة كتب الإمامية»، لكنه يضيف قائلاً إنّ عدداً من المؤرّخين وكُتّاب السير رفضوا الكتاب بوصفه منسوباً أو غير موثوق (سواء الكتاب أو حتى الخصيبي نفسه)[5].

يشير الخصيبي نفسه في كتابه أنه، خلال هذه الفترة من بلورة الفكر الشيعي الإمامي، قد تبنّى وجهة نظر الشيعة الاثني عشرية في تسلسل الأئمة وناصرها. ففي منزل يقع شرقي بغداد، ناحية عسكر المهدي، حاول من خلال المنطق والقياس إقناع جماعة من أتباع جعفر أنّ الإمام الشرعي الوحيد بعد حسن العسكري هو ابنه محمد، وليس أخوه جعفر[6]. كما أنّ الخصيبي سمع حديثاً

(١) المصدر السابق، جزء٨٢، صـ٢٧.

(٢) المصدر السابق، جزء٧٨، صـ٣٩٥-٣٩٧.

(٣) المصدر السابق، جزء٥٠، صـ٣٣٥.

(٤) المصدر السابق، جزء١٠٢، صـ٣٧، ١٠٢.

(٥) المصدر السابق، جزء١، صـ٣٩.

(٦) كتاب الهداية الكبرى، صـ٣٨٤-٣٨٦. بخصوص أنصار جعفر، انظر محمّد بن نعمان شيخ المفيد، الفصول المختارة، (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦)، صـ٢٦٠، ٢٦٢.

Modarressi, Crisis and Consolidation, pp. ٨٤–٨٦.

عن يحيى بن محمّد الخَرقي (أو البَرقي) في مكان شرقي بغداد عن (الخطّابية) أو الخطّابيين في قطيعة مالك[1] (قطعة أرض بالقرب من بغداد). وهناك شخص اسمه أبو الطيب أحمد بن أبي الحسن سمع حديثاً عن الخصيبي في داره (ليس واضحاً إذا ما كان أبو الطيب أم الخصيبي من روى الحديث) في طريق باب الكوفة ببغداد[2].

في عام ٣٤٤هـ/ ٩٥٦م وصل الخصيبي إلى الكوفة، حيث منح إذناً أو «إجازة» لهارون بن موسى التلعكبري (توفي سنة ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، أحد أهم علماء الشيعة وأكثرهم مصداقية، لنقل الأحاديث عنه[3]. عالم شيعي موقّر آخر، يدعى أبو العباس بن عقبة، نقل أحاديث عن الخصيبي وأثنى عليه[4].

وفي الجهة المقابلة من التراث الشيعي، اعتُبِرَ الخصيبي غير جدير بالثقة. يقول النَجَشِيّ (توفي سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) في معجمه السِّيَرِيّ أنّ الخصيبي ليس ناقلاً غير موثوق فحسب، بل إنه ((فاسد المذهب))[5]. وقد شاركه رأيه هذا المؤرّخ من القرن السادس عشر/ السابع عشر ميرزا أحمد الأستراآبادي، الذي أضاف أنّ الخصيبي كان

(١) انظر النسخة الأولى في كتاب الهداية الكبرى، صـ٣٢٨-٣٣١. والنسخة الثانية في كتاب أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ١٨-١٩.

(٢) مجموع الأعياد، صـ١٣٣

(٣) محمّد بن عليّ الأستراآبادي، منهج المقال، (طهران: مطابع كربلائي محمّد حسين الطهراني، ١٣٠٧هـ/١٨٨٩م)، صـ١١٣. بخصوص التلعكبري، انظر آغا بوزورج الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٧١)، جزء٢، صـ١٨٨-١٨٩.

(٤) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧)، جزء٢، صـ٣٤٣-٣٤٤. وبخصوص أبو عباس ابن عُقدة، انظر المصدر السابق، جزء١، صـ٢٨٧-٢٨٩.

(٥) أحمد بن عليّ النجشي، رجال النجشي، (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٨)، جزء١، صـ١٨٧.

((كاذباً صاحب مقال ملعون لا يُلتفَت إليه))[1].

أمّا التهمة الأخطر فقد وردت في كتاب «لسان الميزان» لصاحبه ابن حجر العسقلاني، سنّي المذهب، (توفي سنة ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م). هنا يستشهد العسقلاني بمؤرخ شيعيّ يدعى ابن النجشي (وهو فعلاً ابن النجشي المذكور آنفاً)، يقول عن الخصيبي:

((إنّه خلَطَ (المعارف والأحاديث الظاهرية والباطنية)، وصَنّف (كتباً ورسائل) في مذهب النُّصيريّة، واحتجّ بهم. قال (ابن النجشي): وكان يقول (الخصيبي) بالتناسخ والحلول))[2].

هذه المعلومات -المحذوفة وغير الواردة في المصادر الشيعيّة الأخرى- تعرّضت لعملية غربلة على يد المرجعيات التقليدية لتبرئة الخصيبي وتنظيف اسمه من هذه الاتهامات القاسية. بالرغم من ذلك، كان هدف العسقلاني إحراج مناوئيه من الشيعة باتهامهم باعتماد أحد الغُلاة مرجعية لهم[3]. علاوةً على ذلك، كانت

---

(١) الأسترآبادي، منهج المقال، صـ١١٢.

(٢) العسقلاني، لسان الميزان، جزء٢، صـ٣٤٤. بخصوص الفعل خلط، انظر الهامش في الأسفل رقم١٢٨. إن اتهام النُّصيريين بأنهم يؤمنون بالحلول، مرفوض تماماً عند الخصيبي (انظر الفصل الثاني)، وهو أمر شائع بين مؤرخي الملل والمذاهب السنّة منهم والشيعة. انظر مثلاً التهمة الموجّهة إلى تلامذة ابن نُصير بالإيمان بأنه أحد أشكال الحلول في كتاب أبو الحسن عليّ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين، الطبعة الثالثة.
Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī al-Ashʿarī, Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn, ٣rd ed. ed. H. Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, ١٩٨٠) pp. ١٦–١٥.

(٣) إنّ مزاعم العسقلاني بخصوص الخصيبي تمّ رفضها من قبل العالم الشيعيّ المعاصر محمّد الأمين العامِلي. إذ يدين العاملي بشدّة في كتابه «أعيان الشيعة» العسقلانيَ بما يعتبر أنه اتهامات مفبركة. انظر كتاب محمّد الأمين العامِلي، أعيان الشيعة، جزء١٥، صـ٣٤٧-٣٤٨. هذه الحجة المثيرة للجدل قديمة جداً: عالِمٌ سُنّي من القرن الخامس عشر يستخدم مصدراً شيعياً من القرن الحادي عشر. ثمّ عالِم شيعي من القرن الثاني عشر يهاجم آراءه، مستخدماً مصدراً شيعياً مناقضاً من القرن العاشر.

نشـاطات الخصيبـي الباطنيـة السريـة معروفـةً ومكشـوفة بالنسـبة إلى بعـض علـماء الإمامية. فقـد كتـب أبـو عبـد الله محمّـد بـن شـعبة الحرّاني في كتابـه «رسـالة في اختـلاف العالـمين» (في القـرن الحـادي عـشر) أنّ سـيده الجلّي قـد أخـبره أنّ المعرفـة الباطنيـة للخصيبـي كانـت تنتـشر بـين أهـل التقصـير (أو الشـيعة المقـصّرة، أي الإماميـة)[1].

سـواءٌ اعتُـبِرَ ثقـة أم لا، يمكننـا الاسـتنتاج أنّ الخصيبـي نجـح في رسـم صـورةٍ جديـدة لنفسـه في بغـداد، صـورة عـالمٍ إمامـي اثنـي عـشري متميّـز. عـلى أيّـة حـال، لا ينبغـي أنّ نقفـز إلى الاسـتنتاج بـأنّ الخصيبـي قـد تخلّى عـن نشـاطه الباطنـي السـري. إنّـما علينـا اعتبـار صورتـه الجديـدة غطـاءً أو تمويهـاً فعّـالاً ليتسـنّى لـه ممارسـة نشـاطاته الأخـرى (السريّـة طبعـاً) لتأسـيس فرقـة «الموحّـدون» التـي رأى أنهـا الـصراط المسـتقيم الوحيـد للشـيعة. بمعنـى آخـر، تبنّـى الخصيبـي مبـدأ «التقيّـة» لـدى الشـيعة، الـذي ينـصّ عـلى أنـه في أوقـات الخطـر عـلى المؤمـن أن يلتـزم بسرّيـة معتقداتـه وإبقائهـا طـيّ الكتـمان، بينـما ظاهريـاً (أي في العَلَـن) عليـه أن يتـصرّف كأنـه واحـد مـن الأعـداء[2].

٨,٢. تأسيس مركز العراق

بالإضافـة إلى نشـاطه الظاهـري بـين الشـيعة، اسـتمرّ الخصيبـي في تغذيـة جماعتـه السريـة وإنعاشـها. هـذا الجـوّ الجديـد مكّنـه مـن أن ينشـط في بغـداد مـرةً أخـرى، حيـث عـيّن تلميـذه علـيّ بـن عيسـى الجـسري زعيـماً للموحديـن هنـاك. أمّـا عـن سـبب تسـمية علـيّ بـن عيسـى بالجـسري فغـير معـروف. بحسـب إحـدى الروايـات التراثيـة،

(١) رسالة اختلاف العالمين، صـ٢٩٨-٢٩٩.

(٢) انظـر: R. Strothmann , "Takiyya", EI (٤) pp. ٦٢٨–٦٢٩. وسـنبحث موضـوع التقيّـة والكتمـان فـي الفصـل الثانـي.

كان علـيّ بـن عيسـى الجسري يعمـل مفتشـاً للجسـور ببغـداد[1]. تعاليـم الخصيبـي التـي نقلهـا عنـه الجسري تـمّ جمعهـا وتسـجيلها ضمن كتـاب للأخير بعنوان «رسـالة التوحيـد»، يشرح الخصيبـي في هـذه الرسـالة للجسري فكـرة أنّ آخـر ظهـور أو تجـلّ للاهـوت قـد تضمّـن «البـاب» ابـن نُصـير، والإمـام حسـن العسـكري الـذي كان يجسّـد الاسـم[2].

٩, ٢. الاتصال بالبويهيين

مـع أفـول نجـم بنـي الفـرات في النصـف الأول مـن القـرن العـاشر، كان الخصيبـي بحاجـة ماسّـة للعثـور عـلى مصـدر جديـد للتمويـل والدعـم المـادي للفرقـة. هنـاك إشـارات كثيرة تشـير إلى أنّ النُّصيريـين كانـوا مدعومـين مـن قبـل عـزّ الدولـة باختيـار البويهـي (تـوفي سـنة ٣٦٨هـ/ ٩٧٨م) الـذي تـمّ تعيينـه بعـد وفـاة والـده عـام ٣٥٧هـ/ ٩٦٧م ليخلفـه أمـيراً عـلى العـراق. لكنـه ومنـذ عـام ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م، وبسـبب المـرض الـذي أصـاب والـده واشـتداده عليـه، نصّـب نفسـه حاكـماً عـلى بغـداد. لكـن بسـبب ضعفـه كقائـد، يبـدو أنّـه قـام بدعـم وتنظيـم بعـض الفـرق الشـيعيّة لنيـل دعمهـم ومسـاندتهم لـه في الحكـم[3]. هنـاك وثيقتـان مـن الأدب النُّصـيري

---

(١) هذا اللقب في كتاب «رسالة التوحيد» (انظر الملحق رقم١، بند٢٧) لم يتمّ تفسيره، انظر المرجع نفسه، صـ٤٢/ب. والتفسير الوحيد المتوفّر موجود ضمن مصدر حديث وهو كتاب تاريخ العلويين، صـ٢٥٩.

(٢) رسالة التوحيد، صـ٤٤/أ.

(٣) بخصوص عزّ الدولة بَختيار، انظر C. Cahen, "Bakhtiyār", EI٢ ,I (١٩٦٠),pp. ٩٥٤-٩٥٥. يبدو أنّ الميول غير التقليدية لبختيار أغضبت كلاً من السُّنّة والشيعة. فقد وصفه المؤرّخ السنّي ابن كثير (توفي سنة ٧٧٤هـ/١٣٧٢م) أنّه يؤلّف ويكره الدين قليلاً. انظر عماد الدين إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٨)، جزء ١١، صـ٢٩٠. وبحسب العالِم الشيعي المجلسي، كان بختيار فاسداً منقاداً وراء ملذّاته والخمر. انظر المجلسي، بحار الأنوار، جزء٤١، صـ٣٥٢.

تعودان إلى تلك الفترة، تظهران امتناناً كبيراً للحاكم باختيار. الأولى عبارة عن رسالة ألّفها الخصيبي بعنوان «الرستباشية» أو «راستباش»، وهي عبارة فارسية بمعنى «كُنْ مستقيماً». هذا الجمع والتأليف بين العنوان الفارسي والمضمون العربي مبرّر من خلال حقيقة أنّ هذه الرسالة مكرّسة للقائد الديلمي باختيار، كما أنّها موجهة إلى أعضاء الفرقة الآخرين لدراستها والتباحث فيها[1]. أمّا أعضاء الفرقة، الذين لم يفهموا أو يستوعبوا العنوان بشكل صحيح، قد شوّهوا العنوان ليصبح بالعربية «رأس باش» (أو الرأسباشية)، إذ استخدم النُّصيريون هذا العنوان للثناء على عزّ الدولة بختيار، وهو الأمر الواضح بشكل جليّ في قصيدة مديح وجّهها له المنتجب العاني[2].

أمّا تفاصيل هذا التقارب وهذه العلاقة الوثيقة التي ربطت بين النُّصيريين والأسرة البويهية فمازالت غامضة ومبهمة. يمكننا أن نفترض أنّ هذا التقارب كان قائماً على أساس ديني- اقتصادي أكثر من كونه مجرّد تقارب سياسي. وكما سنرى لاحقاً، قام النُّصيريون بالثناء على حاكم شيعيّ آخر بالإضافة إلى عزّ الدولة بختيار البويهي، وهو سيف الدولة الحمداني، بصرف النظر عن خصوماتهم السياسية.

---

(١) رواية الطويل تقول إنّ عنوان الكتاب «رَست باش» للقائد البويهي العظيم عَضُد الدولة، شقيق بختيار، غير صحيحة، وكان القصد منها رفع شأن الخصيبي. انظر كتاب تاريخ العلويين، صـ٢٦٠.

(٢) الاسم الكامل يظهر في ديوان المنتجب على الشكل التالي: رأس باش عِزّ الدولة بَختيار بن منصور شهاب الدين بن مالك الدَيلمي وَلَد سيّدنا أبو عبد الله الخصيبي، انظر: ديوان المنتجب العاني، صـ١٦٧/ب، ١٩١/أ. يدعى بَختيار أيضاً رأس باش كمديح من قبل الشيخ النُّصيري الصويري (من القرن الرابع عشر، انظر بالأسفل)، انظر أرجوزة الشيخ الصويري، صـ٢١٦/أ-٢١٧/ب.

١٠,٢. خَلَفَه في العراق

قبل أن يغادر الخصيبي العراق للمرة الأخيرة، ترك وصية لتلميذه الجسري جرى تسجيلها في القسم الأخير من «رسالة التوحيد»، يشرح فيها الخصيبي لتلميذه كيفية نقل الأحاديث والأخبار عنه، ويطلب منه فيها السير على طريقه وعدم التيه عنه:

((وأوصيك يا سيدي: بصلة الإخوان (أفراد الفرقة الآخرين)، ....وتفضّلك عن الأبوّة فيها تصحّ الأخوة (كذا)، واعلم أنّ سماعك بحمد الله أعلى سماع وأجلّ ارتفاع، (فقل) (عند نقلك لحديث): حدّثني فلان بن فلان، عن أبي عبد الله الحسين بن حمدان، عن أبي عبد الله الجنّان الجنبلاني المعروف بالزاهد، وهو مِمّن شهد الموالي (يقصد ابن جُندب وابن نُصير اللذين يعتبران كيانين قدسيين). وروى عنهم (عن الأئمة عندما كان بحضرتهم) بلا واسطة. وشاهد موسى (الكاظم) وعلياً (الرضا) ومحمد (الجواد) وعلي (الهادي) والحسن الحجّة (العسكري). و(مِمّن) روى عنهم بلا وساطة إلى صاحب الزمان (الإمام الأخير الثاني عشر): يحيى بن مَعين، ومحمد بن إسماعيل الحَسَني، وعسكر بن محمّد الفارسي[1] (والد) شيخنا وبني عمه[2] و(أبي) الحسين بن حمدان. فَمَن جامَلَكَ فجامِله، ومَن تاجَرَكَ فتاجِره، ومَن (وادَعَك)

(١) هؤلاء الأشخاص الثلاثة يظهرون أيضاً في كتاب الخصيبي «الهداية الكبرى». بخصوص يحيى بن معين انظر الكتاب نفسه، صـ٣٩٢. كما ورد ذكر محمّد بن إسماعيل الحَسَني ضمن أسانيد الأحاديث والأخبار المذكورة في كتاب الهداية الكبرى، انظر الكتاب، صـ٣٧، ٣٨، ٣٠٤، ٣١٦، ٣٩٢. وبخصوص عسكر بن محمّد الفارسي، قد يكون شخصاً ذكره الخصيبي، فهو مولى اسمه عسكر، انظر الكتاب، صـ٣٤٩.

(٢) المصطلحات نفسها موجودة في مصادر أخرى لوصف العلاقة بين التلاميذ والأسياد. فعلى سبيل المثال يعتبر العارف «هالِت» عَمّ الخصيبي، لأنّ هالِت هو أخ، أي زميل، الجنّان الجنبلاني، أستاذ الخصيبي ومرشده. انظر ديوان المنتجب العاني، صـ١٢٤/ب.

فوادِعـه، ومَـن كاشَـفَكَ فكاشِـفه، فقـد حـقّ الحـق. محضتـك النصيحة، و(لَخّصـتُ لـك) في هـذه الرسـالة مـا فيـه كفايـةً و(غِنَـىً) بعـد رسـالة شـيخنا، وتحفـة علمنـا، مـا انحلـت لـك مـن أمـر الله (كـذا)، واحمـد الله علـى مـا أنحلتـك، ولا تُمـارِ بـه الجُهّـال (المسـلمين غـير النصيريـين)[1]، ولا (تُكاشـف) بـه أهـل الضـلال (المسـيحيين)[2]، وكُـنْ لهـم حـرزاً، ولا تكتـم إخوانـك مـا تعلّمتـه، لا تُضِـنّ عليهـم مـا تفهمـه، واحـذر اللصـوص ومـن لا أبـوّة لـه (أي مـن لم يتعلّـم علـم الباطـن)))[3].

يقـول الخصيبـي في السـطر الأخـير مـن وصيتـه: ((وإيّاكُـم علـى... حسـن طاعتـه، وجميـع الإخـوان))[4]. قـد يشـير ذلـك إلى أنّـه كان عجـوزاً عنـد كتابتـه لهـذه الوصيـة لتلميـذه علـيّ الجسـري. فبحسـب المصـادر النُّصيريّـة، لم تسـتمرّ عمليـة تعليّـم الجسـري وتلقينـه العلـوم الباطنيـة فـترة طويلـة، بـل كانـت أقصـر مـن الحـدّ الأدنـى البالـغ سـنة واحـدة. وبالرغـم مـن هـذا كلـه، جـرى اختيـار الجسـري زعيـماً للفرقـة بفضـل مهاراتـه التعليميـة الفريـدة، إضافـة إلى تدهـور صحّـة الخصيبـي وكـبر سـنّه، الأمـر الـذي سرّع مـن عمليـة تعليـم الجسـري وتدريبـه[5].

---

(١) إنّ المصطلـح النُّصيـري «جُهّـال» (مفـرده: جاهِـل)، يسـتخدم هنـا للإشـارة إلـى المسـلمين عامّـةً مـن غيـر العارفيـن، وهـو مقابـل لمصطلـح «عارفـون» (مفـرده: عـارف)، الـذي يسـتخدم للإشـارة إلـى المشـايخ العارفيـن فـي الفرقـة. انظـر مثـلاً كيـف يصـف الخصيبـي المعرفـة الباطنيـة بـ«نجـاة العارفيـن» فـي رسـائل عبـد الله بـن هـارون الصائـغ، صـ٥١/ب.

(٢) الضالّـون، وأهـل الضـلال، يسـتخدم هـذا المصطلـح كدلالـة عامّـة علـى المسـيحيين، انظـر القـرآن، سـورة الفاتحـة: ٧.

(٣) رسالة التوحيد، صـ٤٧/ب-٤٨/أ.

(٤) المصدر السابق، صـ٤٨/ب.

(٥) كانـت حالـة الجسـري مثـالًا فـي أصـول التعديـة فـي الطائفـة النُّصيريّـة. مـن خـلال مثالـه، التلاميـذ الجيّديـن الذيـن لـم يكملـوا بعـد مرحلـة الرضـاع (عـادة تسـتمرّ سـنة كاملـة قبل التنسـيب)، كان يُسـمَح لهـم تعليـم التلاميـذ الجـدد. انظـر كتـاب الحـاوي فـي علـم الفتـاوي، صـ٥١. وهـذا يفسّـر لنـا كيـف تمكّـن الجسـري مـن تلقيـن هـارون الصائـغ قبـل أن يكمـل دراسـته لعلـم التوحيـد. وحـول أصـول التنسـيب والتعديـة فـي الطائفـة، انظـر الفصـل الثالـث.

١١,٢. خَلَفَه في حلب

عاد الخصيبي في سنواته الأخيرة إلى سوريا، واختار مدينة حلب مقرّاً نهائياً له. يبدو أنّه اتّخذ قراره هذا بناءً على تقرّبه من الأسرة الحمدانية التي حكمت حلب منذ عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م. كان حاكم حلب القوي وشديد البأس، سيف الدولة الحمداني، معروفاً بمحاباته للعلماء. انضمّ الخصيبي إلى بلاطه بوصفه عالماً إمامياً قديراً. أمّا الرعاة الفعليين للنصيريين فكانوا من أفراد الأسرة (الحمدانية) ورعايا سيف الدولة، داؤود بن تغلب، وأبو العشائِر الحسين بن عليّ بن الحسين[1]. كرّس الخصيبي لسيف الدولة الشيعي كتابه «الهداية الكبرى»، وقد لخّص فيه أفكاره الظاهرية في المذهب الاثنا عشري، بالإضافة إلى كتابه «كتاب المائدة»، الذي بات مفقوداً الآن.

هذه المعلومات، التي جرى توثيقها في المصادر النصيرية[2]، تمّت غربلتها على يد علماء الشيعة بسبب الهوية المزدوجة والمشبوهة للخصيبي. على أيّة حال، تمّ توثيق هذه المسألة من قبل الشيخ السنّي ابن حجر العسقلاني، فقد كتب أن الخصيبي

---

(١) الاسمان مذكوران في مقدّمة ديوان الخصيبي. ويبدو أنّ داؤود هو أخ إبراهيم بن حمدان وخلَفه حاكماً لديار ربيعة (وسط وادي دجلة) منذ ٣٠٩هـ/٩٢١م. الزعيم الآخر المذكور في الديوان هو الحسن بن عليّ بن الحسين بن حمدان أبو العشائِر، الذي حُرّف لقبه لاحقاً ليصبح أبو الشعائِر، انظر ديوان الخصيبي، صـ٤/أ. كان أبو العشائِر ابن أخي سيف الدولة وكان مسؤولاً منذ عام ٣٤٥هـ/٩٥٦م عن حصنين في منطقة حلب، حصن العرندس وحصن بارزمان، وتمّ أسرُهُ لاحقاً من قبل البيزنطيين الذي احتفظوا به أسيراً حتى وفاته. انظر عمر بن أحمد بن العديم، بُغيَة الطَّلَب في تأريخ حَلَب، تحقيق وتنقيح د. سهيل زكّار، (دمشق: دار البعث، ١٩٨٨)، جزء٦، صـ٢٥٢٧-٢٥٣٢.

(٢) تاريخ العلويين، صـ٢٦٠. وتمّت الإشارة أيضاً ضمن المقدّمة المجهولة لديوان الخصيبي، صـ٤/أ، ب.

اعتـاد الـتردّد عـلى سـيف الدولـة[1].

تخبرنـا المصـادر النُّصيريّـة أنّ الخصيبـي قـد لجـأ إلى اسـتخدام هويتـه الشـيعيّة الإماميـة كتقيـة لـه، أي بمعنـى آخـر، كغطـاء لنشـاطاته الباطنيـة الأخـرى بـين الموحديـن. اختـار الخصيبـي مـن بـين تلامذتـه في حـرّان محمّـد بـن علـيّ الجـلّي خَلَفـاً لـه لزعامـة جماعتـه في حلـب. مـع أنّ هـذا التعيـين مسـجّل وموثّـق في المصـادر التراثيـة[2]، إلا أن الأمـر واضـحٌ وجـليّ مـن نقلـه لأحاديـث وتعاليـم الخصيبـي الرئيسـية. ويمكننـا العثـور عـلى أمثلـة عـن عمليـة النقـل هـذه في «أخبـار وروايـات عـن موالينـا أهـل البيـت منهـم السـلام». هـذه الأحاديـث معنيـة أساسـاً بالتفسـير الباطنـي والمجـازي للقـرآن، ومسـائل أخـرى، كالأوجـه الثلاثـة للاهـوت، والتجسـيد/ الحلول، وتناسـخ الأرواح[3]. عـلى أيّـة حـال، هنـاك مصـادر نُصيريّـة حديثـة تثبـت أنّ غالبيـة كتـب الجـلّي وأعمالـه تعالـج عقائـد وتعاليـم الفرقـة كافـة، وجميعهـا كانـت تقـوم عـلى تعاليـم الخصيبـي. عـلى سـبيل المثـال، كتـبَ الجـلّي في كتابـه «باطـن الصـلاة» إلى أحـد تلامذتـه:

((فهـذا مـا سـنح في هـذه الرسـالة لـك أيهـا الأخ السـديد مـن باطـن هـذا العلـم الرشـيد، ممّـا بلغـه فهمـي وأحـاط بـه علمـي، ودريتـه مـن شـيخي ووالـدي الخصيبـي نـضّر الله وجهـه))[4].

---

(١) العسقلاني، لسان الميزان، جزء٢، صـ٣٤٣-٣٤٤.

(٢) تاريخ العلويين، صـ٢٥٩.

(٣) أخبـار وروايـات عن موالينـا أهل البيـت منهم السـلام، صــ١، ٢، ٦، ١٢، ١٣. انظـر أيضاً الملحق رقم١، بند٤٣.

(٤) رسـائل الحكمـة العلويـة، سلسـلة التـراث العلوي، كتـاب باطـن الصلاة، محمّد بـن عليّ الجلّي، تحقيـق وتقديم: أبو موسـى والشـيخ موسـى، دار لأجل المعرفة، ديار عقل، لبنان، صـ٢٧١.

تذكر إحدى المصادر أنّ الخصيبي فقد بصره خلال سنته الأخيرة قبل وفاته، لكن لا يمكننا الجزم في أي مرحلة من حياته فقد بصره تماماً[(١)]. وبحسب ما قاله غالب الطويل، توفي الخصيبي في عام ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م، خلال الحكم الحمداني في حلب[(٢)]. المصادر الشيعيّة تقدّم لنا تاريخاً أقرب، ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م[(٣)]، وهذا التاريخ أكثر احتمالاً لأنّ هناك رواية حول نقل حديث من الخصيبي إلى الجلّي في حلب عام ٣٥٧هـ/ ٩٦٧م[(٤)]. وفق المصادر النُّصيريّة التقليدية، يطلق على مرقده «مقام الشيخ يبرق»، وموقعه شمال مدينة حلب. وقد ظلّ مكاناً مقدساً ومبجّلاً حتى زمن محمّد أمين غالب الطويل (أي نحو بدايات القرن العشرين)[(٥)].

كان للخصيبي دور مركزي في تأسيس الطائفة النُّصيريّة. فمن دونه، لكان مصير حلقة ابن نُصير الباطنية السرية الاختفاء والاندثار منذ أمدٍ بعيد، كما هو حال أغلب فرق الغُلاة

(١) من بين أحكام التنسيب والتعدية في الطائفة النُّصيريّة، يستخدم هذا المثال لتشريع عملية تلقين المشايخ الكفيفين، انظر كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٦١. في هذا المصدر الأخير يُقارَن الخصيبي بأحد الزعماء الغلاة، محمّد بن سنان، الذي تابع عملية إرشاده لتلاميذه بالرغم من فقده لبصره.

(٢) تاريخ العلويين، صـ٢٥٩.

(٣) الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، جزء١، صـ١١٢. العامِلي، أعيان الشيعة، جزء١٥، صـ٣٤٥.

(٤) الرسالة المُرشِدة، صـ١٧٧.

(٥) تاريخ العلويين، صـ٢٥٩. رواية مثيرة للاهتمام أوردها نبراس الكاظمي، وهو كاتب عراقي زار الموقع مؤخّراً. طبقاً للكاظمي، يقبع قبر الخصيبي داخل قبّة بيضاء، محكمة الإغلاق، وتقع عند المشارف الشمالية لمدينة حلب خلف المسجد العثماني الذي بُنِيَ في فترة لاحقة. لا القبّة ولا المسجد يحملان أيّة نقوش. وبحسب الكاظمي، ((معظم السُّنّة يعرفون هذا المزار تحت اسم الشيخ يُبرُق (هكذا!)، وهو رجل تقي وعالِم جليل من القرن الخامس عشر، اسمه الحقيقي، بحسب النصوص التاريخية للفرقة، شمس الدين الأحمدي، وهو لا يمتّ بأيّة صلة للخصيبي)). انظر:
N. Kazimi, "Islam and the city", New York Sun, Editorials and Opinion, ٢٥ August ٢٠٠٦.

خلال فترة ما بعد الغيبة، مع بلورة الفكر الشيعي الإمامي. لقد عمل الخصيبي على تأسيس شبكة من الخلايا النُّصيريّة على كِلا جانبي نهر الفرات. في العراق، كانت مدينة البصرة مركز ابن نُصير القديم والأول، وقد اختفى لأننا على الأرجح لا نمتلك أية معلومات عنه بعد القرن العاشر للميلاد. تمّ تأسيس خلايا سرية جديدة في كلٍّ من بغداد والكوفة وبلدة التربة. أمّا على الجانب الغربي من الفرات، أي في سوريا، فقد أسّس الخصيبي مركزين جديدين للفرقة، مركزاً في حرّان وآخر في حلب. كما أنّه نجح في العثور على مصدر جديد للتمويل، وعمل على جمع أخبار وأحاديث أعلام الفرقة خلال أسفاره وتنقّلاته ثم صاغها وقولبها على شكل مذهب قائم بذاته ومستقل. خلّف الخصيبي لأتباعه مجموعة من الكتب والرسائل التي أصبحت لاحقاً تجسّد شريعة الفرقة النُّصيريّة يسترشدون بها في غيابه.

١٢,٢. كتابات الخَصيبي وأعماله

على عكس أسلافه، الذين لم يخلّفوا وراءهم سوى القليل من الكتب والرسائل، كان الخصيبي غزير الإنتاج. تعكس كتاباته هويته المزدوجة، النُّصيريّة من جهة، والإمامية من جهةٍ أخرى. من ضمن كتبه ورسائله الباطنية هناك ثلاث رسائل معروفة: الرسالة الرستباشية، وفقه الرسالة، والسياقة. كما أنّه خلّف ديواناً سمّي باسمه «ديوان الخصيبي» (راجع الملحق رقم ١). إضافةً إلى أنّه ساهم في كتابة وصياغة بعض السور والصلوات والترانيم الخاصة بصلاة الفرقة[1].

(١) الباكورة السليمانية، صـ٥١-٥٢.

من بين كتبه الشيعيّة الإمامية كتابه الأساسي «الهداية الكبرى»، ويعرف أيضاً بعنوان بديل «تاريخ الأئمّة» أو «الهداية في تاريخ الأئمّة ومعجزاتهم»[١]. وهذا عمله الإمامي الوحيد الذي بقي كاملاً حتى يومنا هذا. فحقيقة أنّ مضمونه يخلو من أي محتويات باطنية تدعم الفرضية القائلة بأنّ الخصيبي لجأ إلى استخدام هويته الإمامية أو غطائه الإمامي الشيعي كنوع من التقية. فلو لم يكن الخصيبي بحاجة إلى إخفاء هويته النُّصيريّة، لكان قد سمح لنفسه بكتابة وثائق ورسائل باطنية موجّهة إلى حاكم الدولة الحمدانية، كما فعل مع حاكم الدولة البويهية باختيار. لا تتوفّر لدينا كتب أخرى للخصيبي كما أنّ مضامينها مجهولة تماماً، منها: رسالة الإخوان، المسائل، أسماء النبي والأئمّة، وكتاب آخر بعنوان «رسالة التخليط»[٢].

كان الخصيبي من دون شك واحداً من أهمّ الزعماء والقادة الأفذاذ الذين حظيت بهم الفرقة، إضافةً إلى أنّه كان مؤسّسها الأساسي. تعتبر فترة حياته بمنزلة العصر الذهبي للفرقة. كما أنّ طريقته في الحياة تحوّلت إلى إرث ثمين للنصيريين، ومثال يحتذى به حتى زمننا الحالي، أضِف إلى ذلك أنّ تقيّته خدمت

(١) النَجَشي، الرجال، جزء١، صـ١٨١. الأسترآبادي، منهج المقال، صـ١١٢. عبد الله المَمَقاني، تنقيح المقال، ((النجف؟): مباشرة الأستاذ محمّد رضا، ١٩٣٣)، صـ٣٢٦. آغا بوزورج الطهراني، الضريعة إلى تصانيف الشيعة، (النجف: مكتبة صاحب الضريعة العامة، ١٩٧٨)، جزء٢٥، صـ١٦٤-١٦٥. العامِلي، أعيان الشيعة، جزء١٥، صـ٣٤٧.

(٢) العاملي، أعيان الشيعة، جزء١٥، صـ٣٤٧. العسقلاني، لسان الميزان، جزء٢، صـ٣٤٣-٣٤٤. «التخليص» مذكور فقط في المصادر الشيعية، وهو عبارة عن مصطلح سِيَري يتمّ عن التوفيق أو الخلط بين المذاهب الباطنية والظاهرية، انظر:
Modarressi, Crisis and Consolidation, pp. ٢٢–٢٣.
مصدر آخر مجهول عن الخصيبي، بعنوان «الفَرق بين الرسول والمُرسَل»، لا يرد ذكره إلا مرة واحدة ضمن مصادر الفرقة. انظر: الرسالة النميرية، صـ٣٠٤.

أتباعـه وتلامذتـه في الأوقـات العصيبـة وحقنـت دماءهـم، وكانـت وسـيلة فعّالـة مـن أجـل البقـاء بعـد وفاتـه، وقـد بـذل خلفـاؤه جهودهـم للمحافظـة عـلى تعاليمـه والالتـزام بهـا وشرحهـا وتفسـيرها.

[٣] بلورة الكتب وتأليفها

تميّزت فترة ما بعد الخصيبي بشروع الزعماء اللاحقين في عملية بلـورة العقائـد والأفـكار النُّصيريّـة. فقـد انشـغل أتبـاع الخصيبـي وتلاميـذه في تحريـر وصياغـة المواد المتراكمـة التـي خلّفهـا لهـم معلّمهـم ولقّنهـم إياهـا. قـام زعـماء الفرقـة في بغـداد -كـما في حلـب- بتدويـن تعاليـم الخصيبي وأحاديثه، كـما أنّهـم أضافـوا إليهـا مـن بنـاة أفكارهـم وتعليقاتهـم وشروحهـم. واقتبسـوا مستشـهدين بكتـب أقـدم مـن كتـب الغُـلاة أنفسـهم، كان الخَصيبـي قـد شرّعهـا وسـمح بهـا ليدعـم أقوالـه وتعاليمـه. تبيّنُ لنـا النصـوص النُّصيريّـة التـي تعـود إلى نهايـة القـرن العـاشر أنّ الموحّديـن قامـوا بتطويـر أدب جـدليّ (مناظـرات ونقاشـات)، مؤلّـفٍ مـن أسـئلة وردود شرعيّـة في العقيـدة.

١,٣. الجسري وحلقته الباطنية في بغداد

تقدّم لنا «رسالة التوحيد»، بالإضافة إلى غيرها من المصادر النُّصيرية[١]، دليلاً قوياً على الحلقة اللاهوتية التي تزعّمها أبو محمّد عليّ بن عيسى الجسري، وقد كان نشاطه محصوراً في بغداد. مع بدايات عام ٣٤٠هـ/ ٩٥١م، جمع الجسري كافة ردود ومسائل الخصيبي، الذي كان على قيد الحياة آنذاك، من أجل تلميذه هارون الصائغ، كما أنّه كتب وثيقة تعالج العلاقة ما بين أوجه اللاهوت الثلاثة. لسوء الحظ، ليست

(١) تاريخ العلويين، صـ٣٢٥.

هناك أيّة معلومات إضافية عن جماعات نُصيريّة أخرى في العراق، إذ إنّ فرضية محمّد أمين غالب الطويل المنطقية بأنّ هذه الجاليات قد جرى تدميرها والقضاء عليها على أيدي المغول مدعومة بمعلومات واردة ضمن مخطوطة محاورة بين الصائغ وأستاذه الجسري في نهايتها.[1] (حيث تذكر معلومات لها علاقة بتاريخ النسخ والنشر واسم الناسخ إذا كانت عملية النسخ يدوية. المترجم).

٢,٣. الجلّي يرث الزعامة

انتقلت قيادة طائفة النُّصيريّة إلى أبو الحسن محمّد بن عليّ الجلّي، وليس إلى الجسري. جاء الجلّي أصلاً من بلدة صغيرة تدعى الجِلّة، على مقربة من أنطاكيا[2]، أو ربما من بلدة في العراق، الجِلّ، بالقرب من النجف[3]. حتى وقت متأخر، فإن المعلومات الوحيدة المتوفرة لدينا عن الجلّي كانت عبارة عن رواية غير موثوقة في كتاب محمّد أمين غالب الطويل «تاريخ العلويين»[4]، وهناك مصادر متوفرة

(١) تمّ نسخ هذه الوثيقة قبل عشرين عاماً من الغزو المغولي، ثم تمّ نسخ نسخة أخرى لاحقاً في سوريا. انتقال المخطوطة من العراق إلى سوريا قد يشير إلى هجرة أفرادٍ من الفرقة في منتصف القرن الثالث عشر. هذه الهجرة، إن حدثت حقاً، قد تمنحنا أحد التفسيرات للتعزيز المؤقّت لنُصيرية سوريا في تلك الفترة.

(٢) الجِلّة مذكورة في كتاب الأذني «الباكورة»، وهي واحدة من القرى التي جاء منها العلويون الشماليون بالقرب من أنطاكيا، انظر كتاب الباكورة السليمانية، ٥٦. أمّا هالم فقد اقترح أنّ أصله قد يكون من قرية الجلّية، وهي قرية تقع على نهر العاصي في سوريا. انظر كتاب هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ٢١٠.

(٣) انظر محمّد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٣)، جزء٢، صـ٦٠٤-٦١٠ (حوادث سنة ١٣-١٤هـ/٦٣٤-٦٣٥م). كان الجلّي أحد أعمدة القوة الإسلامية في الإعداد لمعركة القادسية ضد الإمبراطورية الفارسية الساسانية.

(٤) يقدّم لنا الطويل رواية في غاية الغرابة عن الجلّي، يقول فيها إنّه بعد بلوغه كان يؤدّي فريضة الحج كل سنة. كما أنّه كان مجاهداً في الحروب المقدّسة، حيث وقع أسيراً في أيدي المسيحيين (البيزنطيين بالتأكيد). لكنّ تمّ إطلاق سراحه بعد أن هدى سجّانيه في عكّا إلى الإسلام. انظر كتاب تاريخ العلويين، صـ٢٦٠. لكن تبدو هذه الرواية غير موثوقة

حالياً تمكّننا من تتبّع سيرة حياة الجلّي بخطوطها العامة. يمكننا أن نستنتج من هذه الوثائق أنّ الجلّي كان عالماً مثقّفاً ومتعلّماً، يتمتّع بمعرفة لاهوتية واسعة. تحتفظ المصادر النُّصيريّة ببعض شعره، لكن لا توجد حتى الآن أيّة إشارات تشير إلى أنّ لديه ديواناً[1]. خلفيته الثقافية تتضمّن تعليماً إمامياً وتدريباً باطنياً تلقّاه مباشرةً من الخصيبي نفسه شفهياً وكتابياً[2].

كتابات الجلّي ذات طابع تعليمي؛ معظمها عبارة عن رسائل ووثائق موجّهة إلى تلاميذه، يشرح لهم فيها مجموعة من المسائل اللاهوتية التي ناقشها مع أستاذه الخصيبي. وبفضل قدرته الفريدة على حفظ أحاديث الخصيبي وتعاليمه واستذكارها وشرحها لُقّب بلقب «الشيخ الثقة». نحن نفترض أنّه أرسل رسالتيه «باطن الصلاة» و«رسالة البيان»، إلى بني شعبة في حرّان (راجع الملحق رقم ١). رسالتان أخريان، «الرسالة المسيحية» و«الرسالة النعمانية» تُظهران أنّ الجلّي قد أدخل ألفاظاً وتعبيرات مسيحية إلى المذهب النصيري. علاوةً على ذلك، من المهم الإشارة إلى أنّ هذه الكتابات لا تعكس حالة «نَصْرَنَة» للمذهب النُّصيري، بل على العكس تماماً، تعكس حالة «أسلمة» للمصطلحات المسيحية، كما سنبيّن في الفصل الثاني.

لا توجد لدينا أيّة مراجع تبيّن لنا الغرض الأصلي من تلك الرسائل، لكن يمكننا على الأقل وضع وصف لخلفيتها

لأنّ النُّصيريين يعتمدون تفسيرات مجازية لفريضتي الحج والجهاد، كما أنّنا لا نمتلك أيّة معلومات أو تفاصيل إضافية عن أيٍّ من هذه الحوادث في أيّة مصادر أخرى. فقد أدّى الخصيبي فريضة الحج قبل انتسابه إلى الطائفة النُّصيريّة.

(١) تمّ اقتباس شطر واحد من قصيدة الجلّي في الرسالة المنصفة في حقيقة المعرفة، صـ١٩١.

(٢) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٧١.

التاريخية، حيث كانت تقطن سوريا أغلبية مسيحية، كما أن الإمبراطورية البيزنطية ظهرت كقوّة مهيمنة في المنطقة، بالإضافة إلى حاجة النُّصيريين لتعزيز مجتمعهم بعد وفاة الخصيبي. تميّزت فترة الجلّي بأحداث دراماتيكية هدّدت بقاء الفرقة واستمرارها. من المؤكّد أنّ النُّصيريين أصيبوا بالصدمة عند سقوط حلب في أيدي البيزنطيين، وقد أحرِقت على يد الإمبراطور نِسفوروس فوكاس عام ٣٥١هـ/ ٩٦٢م[1]. لكنّ المصاب الجلّل الذي مُنِيَت به الفرقة فكان سقوط حاميها وراعيها الرئيسي، الأسرة الحمدانية. ففي عام ٣٥٠هـ/ ٩٦٨م توفي سيف الدولة بعد أن جرى إضعافه تدريجياً من قبل الغزاة من جميع الجبهات، وهم: الفاطميون من الجنوب، والبيزنطيون من الشمال، والإخشيديون من الغرب، والبويهيون من الشرق، حتى سقطت حلب عام ٣٩٦هـ/ ١٠٠٥م[2]. وعلى أساس هذه الخلفية المضطربة بذل النُّصيريون جهودهم لنشر رسالتهم في أقاليم ومناطق أخرى.

٣,٣. علامات دعوة وهداية

بما أنّ الوسط السنّي الذي كان سائداً في سوريا كان معادياً لأي شكل من أشكال التشيّع، فمن المعقول الافتراض أنّ النُّصيريين حاولوا نشر رسالتهم بين المجتمعات السكانية غير المسلمة. وهناك إشارات تشير إلى أنه في هذه الفترة تحديداً جرت محاولات لهداية الناس إلى المذهب النُّصيري في المناطق الريفية بسوريا. كتب أحد علماء السنة، وهو ابن حزم الأندلسي (توفي سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، في كتابه الموسوعي عن الأديان والملل:

(١) J. Sauvajet "Ḥalab", EI٢ III (١٩٧١), p. ٨٦

(٢) M. Canard, "Ḥamdānids", EI٢ III (١٩٧١), pp. ١٣١–١٢٦

((ومن السبأية (أتباع عبد الله بن سبأ) القائلين بإلهية عليّ (علي بن أبي طالب) تدعى النُّصيريّة، وقد غَلَبوا في وقتنا هذا (القرن الحادي عشر) على جند الأردن بالشام، وعلى مدينة الطبرية خاصة))[1].

من المحتمل أنّ التجمّعات المسيحية القاطنة على الساحل السوري كانت الهدف الرئيسي لدعاة النُّصيريّة. ناهيك عن القصة الغريبة التي أوردها محمّد أمين غالب الطويل المتعلّقة بهداية الجلّي لرجل مسيحي من عكّا، رسالة الجلّي «الرسالة المسيحية» تبدو وثيقة واضحة ومصمّمة خصيصاً من أجل معتنقي المذهب النُّصيري من النساطرة[2]. كما أنّ تزايد الهيمنة البيزنطية على المنطقة قد عرّض المذهب النسطوري للخطر حيث كان يعتبر هرطقة مارقة بالنسبة إلى كنيسة اليونان الأرثوذكس. من هنا يمكننا أن نخمّن الأسباب التي دفعت خَلَف الجلّي -الطبراني- للاحتفال بعيد النوروز (رأس السنة الفارسية) في يوم «الأربعاء العظيم»، وهو يوم عطلة عند الكنائس المشرقية[3]. على أيّة حال، ما زالت

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، صـ٥٠.

(٢) في هذا المصدر يقتبس الجلّي عن نسطوريوس، الأسقف اليوناني لمدينة القسطنطينية في القرن الخامس، والمؤسّس الأوّل للكنيسة النسطورية. نسطوريوس مبجّل عند الكنيسة السريانية، التي مازالت مجتمعاً معتبراً في سوريا حتى الوقت الحالي. خيار الجلّي لا يمكن أن يعكس وجود تأثير نسطوري، لأنّه لم يتبنّى الأفكار الأساسية للاهوت النسطوري، وبشكل خاص الهوية الثنائية ليسوع المسيح، الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية. ويبدو من المنطقي أكثر أنّ غرض الجلّي كان هداية المسيحيين النسطوريين إلى العقيدة النُّصيريّة. بخصوص النسطورية، انظر:

C. D. G. Muller, "Nestorians", The Encyclopedia of Christianity (Leiden: Brill, ٢٠٠٣), chap. ٣, pp. ٧٢٢–٧٢١

(٣) إنّ ربط الطبراني بين عيد النوروز ويوم الخميس الكبير يبدو محاولة عقيمة لإدخال هذا العيد المسيحي الشرقي إلى التقويم النصيري. والتفسير النُّصيري لهذا اليوم لا يمتّ بصلة إلى عيد الخميس المقدّس الأصلي قبل العشاء الأخير عند المسيحيين. وقد تمّ تغيير مضمون هذا العيد برواية

مسألة الدعوة النُّصيريّة تتطلّب المزيد من البحث والدراسة.

مسألة أخرى مازالت غامضة لم تُحَلّ تتعلّق بطبيعة العلاقة التي ربطت بين الجلّي والشيخ الإمامي الشهير «المفيد». يعتقد ماسينيون أنّ رسالة الجلّي «المسيحية» كانت موجّهة أصلاً إلى الشيخ «المفيد»[(١)]. مع أنّ هذا المصدر موجود (انظر الملحق)، إلا أنّه لا يدعم فرضية ماسينيون بشكل قاطع. فقد افترض ماسينيون أنّ هذه الرسالة أرسلها الطبراني، تلميذ الجلّي، اعتماداً على المصادر المتوفرة لديه. افتراضه هذا يبدو معقولاً زمنياً لأنّ الشيخ المفيد كان معاصراً للطبراني (توفي الشيخ المفيد عام ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) كما أنّ رسالة الشيخ المفيد، «الرسالة المقنعة»، قد ورد ذكرها في أحد كتب الطبراني[(٢)]. ووفق ما جاء في المصادر الإمامية، اعتمد الشيخ المفيد كتاب الحسن بن شعبة الحراني «تحف العقول»، وهو كتاب ظاهري لا يتضمّن أيّ عناصر عرفانية باطنية[(٣)]. ومع أنّ المصادر النُّصيريّة تُكنّ احتراماً كبيراً للشيخ المفيد، إلا أنها لا تقدّم أي دليل على وجود أي علاقة تربط بين هذا العالِم الإمامي والطائفة النصيرية[(٤)].

منقولة عن ابن نُصير إلى ابن جُندب بخصوص ظهور المعنى بالنار والنور. ويعكس هذا النص وجود تأثير زرادشتي أكثر من كونه تأثيراً مسيحياً. انظر كتاب مجموع الأعياد، صـ٢١٢-٢١٩. وملاحظات شتروتمان بخصوص تغيير التاريخ الأصلي لهذا العيد.

R. Strothmann, “Festkalender der Nusairier: Grundlegendes Lehrbuch im syrischen Alawitenstaat”, Der Islam ١٩٤٦) ٢٧), pp. ٦–٥.

لتفاصيل أكثر راجع الفصل الثاني.

(١) Massignon , “*Esquisse*”, p. ٦٤٤ item ٥٥.

(٢) مجموع الأعياد، صـ٨. انظر الاقتباس بخصوص «يوم الغدير».

(٣) انظر مقدّمة الكتاب، حيث يورد الكاتب مجموعة من الأسامي للحَسَن بن شُعبة: أبو محمّد الحسن بن عليّ بن شُعبة «تُحَف العقول» (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٦٩)، صـ٥-٧.

(٤) طبيعة رسالة الجلّي «النعمانية» تبدو دفاعية في بعض المواضع، إذ يشرح الفرق بين النُّصيريّة والمسيحية. انظر على سبيل المثال «الرسالة النعمانية»، صـ٣٠٤. ومع ذلك، لم ترد أي تهمة بالهرطقة

٤,٣. شبكة الجلّي

عـاش أتبـاع الجـلّي ضمـن جماعـات في سـوريا في عـدّة أماكـن ومراكـز حضريـة تحيطهـا مناطـق ريفيـة، حيـث كانـوا ينشـطون فيهـا وينشرون تعاليمهـم ومذهبهـم، كحلـب وحـرّان وبـيروت وطبريـة. لسوء الحظ، إننـا لا نمتلـك كثيراً مـن المعلومـات حـول هـذه الخلايـا. فمعرفتنـا تقتصر على مضامين ومحتويات الأحاديث والأخبار التي تـمّ تناقلهـا في تلـك المناطـق مـن الأدب النُّصـيري. وبـما أنّ التاريـخ يخبرنـا أنّ المنطقـة قـد تعرّضـت للغـزو مـن عـدّة جيـوش، وسـقطت في أيـدي عـدّة ملـوك وسـلالات حاكمـة، فيمكننـا افـتراض أن النُّصيريين سـكنهم خـوف دائـم مـن الأخطـار التـي تتهدّدهـم، لـذا عملـوا على بقـاء معتقداتهـم وتعاليمهـم سريّـة لتجنّـب الاضطهـاد والملاحقـة والإبـادة. مصادرهـم في هـذه الفـترة تـردّد صـدى التـزام الخصيبـي بسياسـة الكتـمان، أي التكتّـم عـلى معتقداتـه وأفـكاره.

كان مركزهـم الأسـاسي يقـع في مدينـة حلـب، المـكان الـذي أقـام فيـه الجـلّي وبـدأ فيـه نشـاطه التعليمـي. كان هـذا المركـز لا يـزال نشـطاً عنـد بدايـات القـرن الحـادي عـشر(١). تذكـر المصـادر النُّصيريّـة عـدّة أسـماء لتلاميـذ لم نعـد نمتلـك أيّ معلومـات عنهـم حاليـاً، لكـنّ ألقابهـم وأنسـابهم تشـير إلى أنهـم مـن طبقـة اجتماعيـة

المسيحية إلى النُّصيريين في كتابات الشيخ المفيد. وسواءً أرسِلَت إلى الشيخ المفيد أو إلى غيره، فالغرض منها، كما يبدو، تصحيح انطباع خاطئ عن وجود تأثير مسيحي في كتاب الجلّي «الرسالة المسيحية».

(١) قال الحسن بن شعبة إنّه تلقّى حديثاً عن الجلّي في حلب عام ٣٩٧هـ/١٠٠٦م، انظر كتاب رسالة موضّحة حقائق الأسرار، صـ١٧٤. فالطبراني تلقّى من الجلّي في حلب حديث «التوحيد» عام ٣٨٤هـ/٩٩٤م. انظر كتاب أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ٦. كما أخذ عنه ديوان الخصيبي عام ٣٩٩هـ/١٠٠٨م. انظر ديوان الخصيبي، صـ٣/أ، ب. ولا نملك أيّة معلومات أو معطيات بخصوص النشاطات النُّصيريّة اللاحقة في هذه المدينة.

ميسورة ومتحضّرة (الطبقة المتوسّطة)، وربما كانوا من الموالي[1]. وفي الشمال، كانت توجد أقدم خلية للنصيريين في حرّان، قام الخصيبي بتأسيسها، ويقودها بنو شعبة. كما أننا نعلم عن وجود خلية أخرى على الساحل الغربي: فقد جرى في كتاب «مسائل بيروت»، نقاش بين الجلّي وخَلَفَه الطبراني في مدينة بيروت عام ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م[2]. وفي الجنوب، كانت هناك خلية في طبرية، ورد ذكرها في كتاب ابن حزم الأندلسي المذكور سابقاً. لقد جرى في هذا الموضع نقل حديث أو خبر عن طريق شقيق الجلّي، أبو مالك الحسن بن عليّ الجلّي عام ٣٩١هـ/ ١٠٠٠م[3]. ويجدر بنا التذكّر حقيقة أنّ أحد أكبر وأهم أعلام المذهب النُّصيري جاء من طبرية، وهو: الميمون بن قاسم الطبراني.

كان الغرض الأساسي من كتب الجلّي اللاهوتية ورسائله الباطنية هو التعليم. فرسالتاه: «الفتق والرتق»، ورسالة «الحروف» (راجع الملحق رقم ١)، مثالان عن دروسه التعليمية المبسّطة والقصيرة التي حضّرها من أجل تلاميذه. كانت كتابات الجلّي نتيجة نوعين من التواصل بين أعضاء الفرقة: المجالس الباطنية السرّية القديمة، حيث كانت تجري فيها طقوس وصلوات خاصّة،

(١) تلميذا الجلّي المذكوران في حلب، هما: أبو التُّحَف هِبَة الله بن مُعَمَّل، ووالده أبو الفَرَج مُعَمَّل، انظر كتاب أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ٩، ١٢، ١٣. جرى خلال لقائهم مناقشة مسألة ظهور المعنى بصورة بشرية. أسماء أخرى لتلاميذ مجهولين للجلّي ذُكِرَت في مصدر آخر: عبد الله بن قحطان من طرابلس، وأبو أحمد المَشّاط، وأبو قاسم البَزّاز. هؤلاء الثلاثة ذُكِروا كزعماء وقادة واجهوا صعوبات خلال مرحلة تنسيبهم، واحتاجوا وقتاً طويلاً لدراسة القرآن عن ظهر قلب. انظر كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٩٦. وبما أنّه ليس لأيٍّ من هؤلاء التلاميذ «نِسبَة» أو نَسَب يعود إلى إحدى القبائل العربية، فيمكننا أن نفترض أنّهم كانوا من الموالي.

(٢) انظر الملحق رقم، بند٣٧.

(٣) الرسالة المرشدة، صـ١٧٧.

في منزل السيد، والسلسلة الجديدة من المحاورات والمناظرات التي شاعت وتطوّرت بين مشايخ كل خلية وسيّدها في حلب.

٣،٥. نشاطه التشريعي

تكشف لنا مصادر جديدة عن نمط آخر مختلف للجلّي، المحاورات والمناظرات التشريعية، إذ نجد قرارات كثيرة للجلّي تتعلّق بالأطعمة المحرّمة[١]. والعمل التشريعي الأهم له كتاب «الحاوي في علم الفتاوي»، حيث قام تلميذه وخَلَفَه الطبراني بجمع مسائل وردود الجلّي وتصنيفها في عدّة جوانب لاهوتية-تشريعية للفرقة. هذا النشاط التشريعي، يثبت لنا أنّ العلاقة بين الخلايا النُّصيريّة كانت قوية ومتينة، وأنّ سلطة الجلّي كان معترفاً بها من قبل جميع أعضاء الفرقة. الأسئلة العديدة بخصوص الفرقة والترويج لها تُبيّنُ لنا نجاح الدعوة النُّصيريّة وانتشارها الواسع في تلك الفترة[٢].

[redacted]

ميمون بن قاسم الطبراني، لُقّب بـ«سرور» على خلفية أهم كتاب من كتبه: «سبيل راحة الأرواح ودليل السرور والأفراح

(١) أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ٢٣. في هذا المصدر يحرّم الجلّي أكل لحم الجمل والحنكليس في حلب.

(٢) الفصل التاسع في كتاب الحاوي يشير إلى عملية الهداية، وبشكل رئيسي عند المسيحيين. فطبقاً لما جاء في هذا الفصل، بإمكان اليهود والمسيحيين المشاركة في صلوات الفرقة، لكن إذا اعتنقوا الإسلام فحسب. في هذه الحالة يملك الشخص المهتدي الحقّ في إكمال هدايته من عائلته. بشكل عام، الموقف تجاه المسيحيين أقلّ سلبيةً من الموقف تجاه اليهود. فالجلّي يطالب باحترام أهل الكتاب (أي اليهود والمسيحيين)، لكن مع عدم التغاضي عن حقيقة أنّ الله ذكر المسيحيين بصيغة المديح سبع مرات في القرآن، أمّا اليهود فثلاث مرات فقط. طبقاً للجلي، فقد تمّت إدانة اليهود ولعنهم ١٨٠ مرة في القرآن، والمسيحيين ٨٠ مرة فقط. انظر كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٨٨-٩٣.

إلى فالق الصباح»، (وهو العنوان الأصلي لكتاب مجموع الأعياد، انظر الملحق رقم ١، البند ٣٢). والطبراني يطلق عليه في المصادر النُّصيريّة لقب «الشاب الثقة»، ربما لأنّه أصبح مرجعاً بمجاله في سنٍّ مبكرة. تعكس كتاباته معرفة وثقافة واسعتين في الديانة الشيعيّة بوجهيها الظاهري والباطني، وفي الديانة المسيحية، والغنوصية/العرفانية، والفلسفة اليونانية، بالإضافة إلى الديانات الفارسية. كان الطبراني يتميّز بمقدرة عالية على تنظيم معارفه الواسعة، والإضافة إليها من بنات أفكاره وفلسفته، ثمّ تحويل أفكار الفرقة ومعتقداتها من مواد دراسية إلى طقوس وشعائر فاعلة. كان الطبراني العارف النُّصيري الأول -والوحيد على الأرجح- الذي استخدم إشارات ورموزاً سرية وطلاسمَ وحروفاً سحرية في كتاباته[١].

يُعَدُّ كتابه «مجموع الأعياد» من أهم المصادر النُّصيريّة بخصوص أعياد الفرقة ومناسباتها. كان الطبراني مهتماً بالمسائل العملية: فقد أضاف خطبة أو دعاء خاصاً بكل مناسبة، وصاغ صلاةً خاصة من أجل زيارة الموتى أو قبور الأولياء والصالحين[٢]. كما أنه شرح في بعض أدعيته كيف ومتى يجب على المؤمن أن يسجد أو يدير وجهه ويرفع أيديه نحو السماء[٣]. هذه الإضافات العملية تعتبر مؤشرات على نجاح الفرقة وانتشارها، ودليل على وجود مجتمع نُصيري متمدّد ومتوسّع بحاجة ماسّة إلى المزيد من الطقوس والشعائر التي تعزّز العلاقات بين أفراده من جهة، وتربطهم بمذهبهم من جهةٍ أخرى. إنّ أعمال الطبراني كانت نتيجة جمع وخلط وتوليف كافة عناصر الأدب النُّصيري الموجود في تلك الفترة. قام بتحرير

(١) انظر الملحق رقم ٣.

(٢) مجموع الأعياد، صـ١٢٣-١٢٤، ١٥٨.

(٣) المصدر السابق، صـ١٢٢-١٢٣، ١٤٥.

بعض الكتب وتحقيقها، كما في «الرسالة الرستباشية» للخصيبي، إذ أضاف إليها رسالتيه الأُخْرَيين «فقه الرسالة» و»السياقة»، كما أنّه أضاف بعض ملاحظاته الخاصة ووضع عنواناً لها «البحث والدلالة» في نهاية كل فصل (لتفاصيل أكثر، انظر الملحق رقم ١).

كما أنّه هو من قام بجمع «ديوان الخصيبي» وتدوينه، بعد سماعه شفهياً من أستاذه ومعلّمه الجلّي[1]. حقيقة أنّ الطبراني قام بتأليف وتحرير كتبٍ أكثر من أيّ شيخ نُصيري[2] آخر لا تُظهر موهبته العظيمة فحسب، بل تعكس أيضاً الحاجة المتزايدة لحفظ تراث الفرقة وأدبها في أوقات الأزمات والمِحَن.

١, ٤. زعامة في زمن المِحن والخطوب

كانت أوضاع الفرقة في حلب تزداد سوءاً. وفي الحقيقة نحن لا نمتلك أي خبر أو رواية عن هذا المركز النُّصيري المهم بعد عهد الجلّي، ويبدو أنّ نشاط الفرقة كان محدوداً ومقيّداً بعد عهد السلالة المرداسية التي حكمت المدينة عام ٤١٦هـ/ ١٠٢٥م. وذلك يفسّر لنا سبب لعن النُّصيريين للأسرة المرداسية في أحد مصادرهم[3].

يبدو أنّ الطبراني قد تسلّم زعامة الفرقة عند بداية القرن الحادي عشر، وذلك لعدم توفّر أي معلومات عن الجلّي بعد

---

(١) يقول الطبراني في مقدّمة الديوان ((أنشدني الشيخ الثقة الحسين محمّد بن عليّ الجلّي ديوان سيّدنا الحسين بن حمدان الخصيبي بحلب في عام ٣٩٩هـ/١٠٠٨م)). انظر ديوان الخصيبي، صـ٤، ٥.

(٢) يضمّ جدول أعمال الطبراني ١٢ بنداً (الملحق رقم ١، بند ٣٢-٤٣)، أمّا قائمة ماسينيون فتضمّ ١٧ عملاً. انظر:

Massignon, "Esquisse", p. ٦٤٤, items ٤١–٥٧

(٣) كما أشار هالم، إنّ نبوءة الإمام جعفر، بخصوص الكارثة التي ستحلّ على المرداسيين بعد أن حاربوا المهدي، تمّت إضافتها لاحقاً وإدخالها ضمن كتاب «الهفت والأظلّة» من قبل الطبراني، راجع كتاب هاينز هالم عن الهفت والأظلّة:

H. Halm, "Das Buch der Schatten", Der Islam ١٩٧٨) ٥٥), p. ٢٦١

وفي المصدر الأصلي، انظر: كتاب الهفت والأظلة، صـ١٣٣.

عـام ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م. وقـد تـمّ توثيـق هـذا الانتقـال للقيـادة في «وصيـة الجـلّي لأبي سـعيد». (انظـر الملحـق رقـم ١)

وكـما هـي الحـال مـع الجـلّي، نلاحـظ أنّ تاريـخ ميـلاد الطـبراني ووفاتـه غـير مذكوريـن في المصـادر النُّصيريّـة. أمّـا سـيرته في كتـاب محمّـد أمين غالـب الطويـل «تاريـخ العلويـين» فمفصّلـة أكثر من سـيرة الجـلّي، لكـن لا يمكـن الاعتـماد عليهـا لأنهـا تبـدو غـير موثوقـة[1].

جديرٌ بالذكـر أنّ مدينـة اللاذقيـة لا يـرِد لهـا أيّ ذكـر في المصـادر التـي تعـود إلى تلـك الفـترة[2]. وهـذه الحقيقـة تدفعنـا إلى التشـكيك في الفرضيـة القائلـة بـأنّ الطـبراني قـد هاجـر إلى هـذه المدينـة أساسـاً. هـذه الفرضيـة التـي كرّرهـا كثيراً باحثـون غربيـون، قائمـة أساسـاً عـلى مـا جـاء في كتـاب «تاريـخ العلويـين» للطويـل[3]. ولا يتوفّـر أي دليـل في أي مرجـع نُصـيري يشـير إلى حـدوث هـذه الهجـرة في القـرن الحـادي

---

(١) يزعـم الطويـل إنّ الطبرانـي وُلِـدَ فـي طبريـة عـام ٣٥٧هـ/٩٦٧م، وانتقـل إلـى حلـب ليأخـذ علـم التوحيـد عـن الجلّـي، وبسـبب الحـروب المسـتمرّة فـي حلـب غـادر المدينـة وهاجـر إلـى اللاذقيـة عـام ٤٢٣هـ/١٠٣١م. كان الإسحاقي-إسـماعيل بـن خـلّاد مسيطراً علـى مدينـة اللاذقية، لكنـه قُتـل علـى يـد بنـي هِـلال الذيـن كانـوا قـد اعتنقـوا المذهـب النصيـري. توفـي الطبرانـي عـام ٤٢٦هـ/١٠٣٤م. لـم يتـردّد صـدى هـذه الأحـداث فـي أيِ مصـدر مـن المصـادر. وطبقـاً لهاشـم عثمـان، تـمّ هـدم مقامـه حيـن تمـت عمليـة توسـيع مرفـأ اللاذقيـة عـام ١٩٨٨، وتـمّ نقل رُفـاة الشـيخ إلـى مقـام خـاص ضمـن حـرم مسـجد بسـنادا فـي المنطقـة نفسـها. راجـع كتـاب هاشـم عثمـان، الأبنيـة والأماكـن الأثريـة فـي اللاذقيـة، (دمشـق: منشـورات وزارة الثقافـة فـي الجمهوريـة العربيـة السـورية. ١٩٩٦)، صــ١١١-١٢١.

(٢) الاسـتثناء الوحيد عبـارة عن حديث يذكـر حاكمـاً شـريراً للمدينـة فـي عهـد النبـي محمـد، انظـر كتـاب أخبـار وروايـات عـن موالينـا أهـل البيـت منهـم السـلام، صــ٢٥.

(٣) انظـر حديـث الطويـل الشـائع فـي كتابـه «تاريـخ العلوييـن»، صــ٣٢٤-٣٦٣. وقـد تكـرّر نفسـه فـي عمـل ماسـينيون عـن النُّصيريّـة.

L. Massignon ,"Nusaịrī", EI vi (١٩٣٦–١٩١٣), p. ٩٦٦; C. Cahen, "Note sur les origines de la communaute syrienne des Nusa yris", REI ١٩٧٠) ٣٨), p. ٢٤٩; H. Halm , "Das Buch der Schatten" Der Islam ١٩٧٨) ٥٥), p. ٢٦٢; Nusa yriyya", EI٢ VIII (١٩٩٥), p. ١٤٦

عشر. فالطبراني نفسه كثيراً ما يذكر مدينة طرابلس (الواقعة في لبنان حالياً)، ولم يذكر اللاذقية في كتبه، فلو أنّه هاجر حقاً إلى اللاذقية، فإنّه سيقطن في المناطق الريفية المحيطة بها، وليس في المدينة. وأول حديث أو خبر منقول في كتاب «مجموع الأعياد» حدث في طرابلس عام ٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م[١]. كما ورد اسم مدينة طرابلس كخلية نُصيريّة في كتاب «الحاوي في علم الفتاوي»[٢]. وعلى الرغم من أنّ القسم الأكبر من كتابات الطبراني متوفّرة لدينا اليوم، إلا أنّ هناك كثيراً من الثغرات التي تتخلّل سيرته. حتى إنّنا لا نستطيع تحديد تاريخ وفاته بدقّة. فمن المفروض أنّه توفّي خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر، كما أنّ هناك كثيراً من المسائل المهمّة غير المؤكّدة أو المحسومة، كالفترة التي انتقل فيها النُّصيريون إلى الجبال ما بين اللاذقية ومصياف مثلاً، والمعروفة اليوم باسم جبال الأنصارية (أي جبال العلويين). وطبقاً لمصادرنا، نلاحظ أنّ المجتمعات النُّصيريّة في القرن الحادي عشر كانت موجودة أصلاً في منطقة جبال اللاذقية. وعلى الأرجح كانت هذه المجتمعات مزيجاً من المهاجرين من حلب، عُرفوا لاحقاً «بالخاصّة» (كونهم كانوا عارفين وزعماء روحانيين، مطّلعين على أسرار المذهب)، ومن فلاحين ومزارعين محلّيين اعتنقوا المذهب النُّصيري، وأصبحوا يُعرَفون لاحقاً «بالعامّة» (أي حشود المؤمنين الذين اتبعوا هؤلاء الزعماء المشايخ)[٣].

[illegible] الإسماعيليّة والدروز

إنّ نجاح الدعوة النُّصيريّة وانتشارها في زمن الجلّي والطبراني

(١) كتاب مجموع الأعياد، صـ٤.

(٢) كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٩٦.

(٣) لشرح أوضح لهذين المصطلحين، انظر الفصل الثاني.

لم تقـدّم حلـولاً لمشـكلة الأمـان والاسـتقرار اللذيـن كانـت تفتقدهمـا الفرقـة. لم يكـن النُّصيريـون هـم وحدهـم الفرقـة المضطهـدة في المنطقة، والتـي اتّخذت مـن الجبـال ملجـأً لها في غـرب سـوريا. فقـد انتـشرت في الجنـوب الدعـوة الدرزيّة عـلى يـد حمـزة بـن عـلي، وتركّـزت في منطقـة وادي التيـم (تقـع حاليـاً جنـوب شرق لبنـان، عـلى السـفح الغـربي لجبـل الشـيخ وجبـل حرمـون). وطبقـاً للمـؤرّخ ابـن الأثـير، اتّخـذ الـدروز والنُّصيريـون كلاهمـا منطقـة وادي التيـم ملجـأً لهـما[1]. كان الـدروز فرقـة شـيعيّة إسـماعيلية جـاؤوا مـن مـصر، ونـشروا دعوتهـم في سـوريا تحـت لـواء الخليفـة الفاطمـي الحاكـم بأمـر الله (اختفـى في سـنة ٤١٢هـ/ ١٠٢١م)[2]. عـلى الأرجـح لم يكـن الـدروز يشـكّلون خطـراً عـلى النُّصيريّـة، لأنّ المصـادر النُّصيريّـة لم تذكرهـم قـط. أمّـا الخطـر الحقيقـي فـكان يتمثّـل في فرقـة الإسـحاقية، وكان إسـماعيل بـن خـلّاد الملقّـب بـ(أبـو ذهيبـة البعلبكـي) عـلى رأسـها في ذلـك الوقـت[3]. وقـد أورد الطويـل في كتابـه خـبراً مطـولاً ومعروفـاً عـن الشـقاق الشـهير بـين الطـبراني التقـي الثقـة، وبـين ابـن خـلّاد الغنـي الفاسـد، وهـذا الخـبر جـرى تسـجيله عـلى الأرجـح خـلال حياتـه، وكان قائـماً عـلى وقائـع وأحـداث تاريخيـة فعليـة.

حتـى وإن لم نقبـل بصحّـة روايـة الطويـل ودقّتهـا عـن هـذا العـداء، إلا أنّهـا تكشـف لنـا وجـود صراع مذهبـي طويـل بـين فرقتـين متعاديتـين في المنطقـة نفسـها، وقـد تحـوّل هـذا الـصراع إلى جـزء مـن

(١) أبـو الحسـن علـيّ بـن الأثيـر، الكامـل فـي التاريـخ، (بيـروت: دار بيـروت، ١٩٨٢)، الجزء١٠/صـ٦٥٦.

(٢) بخصـوص الـدروز، انظـر: K. M. Firro, History of the Druzes Leiden): Brill, ١٩٩٢)

(٣) تاريخ العلويين، صـ٢٦٢.

التراث النُّصيري. كما أنّ هذا الخبر يدعمه مطلب الطبراني الملحّ بلعن إسماعيل بن خلّاد، والذي بدا واضحاً وصريحاً في كتابه «مجموع الأعياد» ضمن دعاء يوم النوروز(١).

بالنسبة إلى الدروز، فحقيقة عدم وجود أي ذكر لهم في كتب النُّصيريين المبكّرة تظهر أنّهم لم يمثّلوا أي مشكلة أو تهديد للفرقة، بل على العكس، الدروز هم الذين شعروا بالتهديد من النُّصيريين الذين كانت لهم اليد العليا في القرن الحادي عشر. باستثناء رسالة وحيدة ألّفها زعيم الفرقة الدرزية حمزة بن عليّ يهاجم فيها النُّصيريّة بعنوان: «الرّسالة الدامغة للفاسق النصيري»(٢).

وبما أنّ الدراسات السابقة المتعلّقة بهذه الرسالة لم تقدّم أيّ إجابات عن التساؤلات الدائرة حول سياقها التاريخي، سأحاول هنا أن أقترح فرضية منطقية بخصوص هذه المسألة. لم يجد الداعية الدرزي حمزة (بن علي) أنه يعمل على نشر فكره ومذهبه ضمن منطقة يشغلها المذهب النُّصيري وتقع تحت تأثيره فحسب، بل أصيب بالصدمة والمفاجأة عندما اطّلع على كتب النُّصيريين. فقد أثار التشابه والتماثل في المفردات والألفاظ والمفاهيم اللاهوتية بين المذهبين اهتمامه، إذ كان الدروز والنُّصيرية فرقاً شيعيّة بالأصل تأثّرت بالمؤثّرات الغنوصية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة. كل فرقة كانت

---

(١) مجموع الأعياد، صـ٢٢٢.

(٢) معظم نسخ هذه الرسالة متوفّرة بشكل مخطوط. تورد هنا مخطوطة: Ms. Jerusalem Arab ١٨٤، بعنوان «رسائل حمزة»، رقم المخطوطة ١١٠٩ (أي حمزة بن علي، الرسالة الدمغة للفاسق: الرّدّ على النُّصيري). وقد طُبِعَت في لبنان على يد صاحب سلسلة التراث العلوي المجهول الهوية: أنور ياسين، رسالة درزية إلى النُّصيريين (ديار عقل، لبنان: دار لأجل المعرفة، ١٩٨٥). وبخصوص هذه الرسالة، انظر:
Sylvestre de Sacy, Expose de la religion des druzes (Paris: Imprimerie royale, ١٨٣٨), vol. ٢, pp. ٥٨٦–٥٥٩; Bar-Asher and Kofsky , The Nuṣayrī-'Alawī religion, pp. ١٦١–١٥٣

تطلق على نفسها لقب «موحّدون»، وتعتبر أن دراسة علم التوحيد، أو علم الباطن، هو السبيل الوحيد إلى معرفة الله والتوحّد معه. ركّز حمزة هجومه ضدّ النُّصيريّة على حجاب محدّد مجهول الكاتب، بعنوان «كتاب الحقائق وكشف المحجوب»، قام بتأليفه «أحد زنادقة النُّصيرية» على حدّ تعبيره، موجّه إلى «الموحّدون الحق»، أي الدروز، وليس إلى النصيرية[١]. الكتاب الوحيد الذي يحمل عنوان «كتاب الحقائق» ضمن الأدب النُّصيري يعود لأبي محمّد الحسن بن شعبة الحَرّاني، وعنوانه الأصلي «حقائق أسرار الدين»، المذكور ضمن قائمة كاتافاغو Catafago's list تحت عنوان «كتاب الحقائق»[٢]. على الرغم من ذلك، وطبقاً لسيرة ماسينيون، مؤلّف هذا الكتاب هو حمزة بن شعبة الحرّاني لا أحد سواه[٣]، ويُدعى في المصادر النُّصيريّة بحمزة بن عليّ بن شعبة الحرّاني، (هذا الخَلط بين مؤلّفي الكتب الحرّانية جرت مناقشته في الملحق).

والنتيجة التي نتوصّل إليها هي أنه من الممكن جداً أنّ زعيم الدروز لم يكتشف أنّ أعداءه ومناوئيه يطلقون على أنفسهم لقب «موحّدون» فحسب، اللقب الذي تحمله فرقته نفسه، بل إنّ أحد أعلام هذه الفرقة يحمل اسمه نفسه أيضاً. لهذا السبب اختار مهاجمة كتاب معيّن لهذا الكاتب النُّصيري من بين كل الكتب الأخرى في الأدب النُّصيري. هذا التشابه الخطير شكّل تهديداً للدعوة الدرزية، وقد تطلّب الأمر تدخّلاً سريعاً للحؤول دون الوقوع في اللغط[٤]. على أيّة حال، وخلال الفترات اللاحقة، تمكّن

(١) حمزة بن علي، الرسالة الدامغة، ص٥/أ.

(٢) Catafago , "Nouvelles melanges", p. ٥٢٤, item ٩

(٣) Massignon , "Esquisse", p. ٦٤٤, item ٦٣.

(٤) تنتهي هذه الرسالة بالتنبيه التالي: ((فالحذر، الحذر، معاشر المؤمنين والمؤمنات! من ارتكاب الأهواء والفواحش والشهوات البهيمية واتباع المنكرات. وعليكم بمعرفة مولانا

النُّصيريون والدروز من التعايش معاً، بما أنّه لا يوجد أي أثر لأيّ عداء أو حالات عنف وقعت بينهما، باستثناء كتاب «الرسالة الدامغة».

[٦] أبناء شعبة الحرّانيين

كان المركز النُّصيري في حرّان من أقدم الخلايا الموجودة في سوريا. ونحن نفترض أنّ أفراداً من بني شُعبَة كانوا من بين تلاميذ الخصيبي الـ٥١ في هذه البلدة، وقد أصبحوا لاحقاً زعماء كبار للطائفة. كانت حرّان مكاناً ملائماً لنشر الدعوة النُّصيريّة لأنّها كانت منذ أمَدٍ بعيد مركزاً من مراكز الفلسفة والتصوّف. كانت حرّان المركز الإسلامي الأول الذي جرت فيه ترجمة العلوم والفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية. ويمكننا طبعاً ملاحظة أثر الفلسفة والعلوم اليونانية في الكتب النُّصيريّة بشكلٍ عام، وكتابات بني شعبة بشكلٍ خاص.

أهم شخصية من بني شعبة كان الحسن بن شعبة، واسمه الكامل أبو محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني. نحن لا نمتلك أيّة تواريخ دقيقة عن حياته، لكن طبقاً لما جاء في مصادر متوفّرة حديثاً نعلم أنّه كان أحد تلامذة الخصيبي[1]

جلّ ذكره الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، ومعرفة وليّه وحدوده التوحيدية. والقبول منهم فيما يرضاه مولانا جلّ ذكره، واعبدوه عبادة كلية دون غيره من جميع من تقدّم من النطقاء والأوصياء والأئمة والحجج والدعاة، فكلّهم عبيده)). حمزة بن علي، الرسالة الدامغة، صـ١٧٤.

(١) كتب الحسن في كتابه «حقائق أسرار الدين» (انظر الملحق رقم ١، بند ٤٤-٤٥) أنّه درس الرسالة الرستباشية بشكل مباشر عن الخصيبي، انظر كتاب حقائق أسرار الدين صـ١٤١. وفي موضعٍ آخر يضيف قائلاً إنّه تلقّى عن الخصيبي حديثاً تلقّاه الأخير عن الجنّان الجنبلاني «الفارسي»، انظر المصدر السابق، صـ١٥١.

والجلّي، كما أنّه عاصر في حياته الشيخ المفيد، وهذا يعني أنّه عاش خلال النصف الثاني من القرن العاشر. ويعتبر كتابه «حقائق أسرار الدين» (انظر الملحق رقم ١) من أهم الكتب اللاهوتية لبني شعبة. ونعرف من خلال مقدّمة الكتاب معلومات عن مكتبة العائلة الخاصّة التي احتوت ثلاثة آلاف كتاب باطني وإمامي[1].

كان الحسن من خلفية إمامية كما يتّضح من كتابه «تحفة العقول» -في المصادر الإمامية «تُحف العقول»- الذي اعتُبِرَ جزءاً من التراث الشيعي-الإمامي. على أيّة حال، ربّما لم يكن كتابه هذا نوعاً من التقيّة، كما هو حال كتاب الهداية الكبرى للخصيبي، بل كتاباً قام بتأليفه قبل اعتناقه المذهب النُّصيري وانضمامه إلى طائفة «الموحّدين». لا نعرف إذا ما كان الحسن مضطراً إلى اللجوء إلى التقيّة كما كان حال إخوانه السوريين في الجنوب وفي العراق، لأنّ حرّان كانت بعيدة عن معقل الإسلام التقليدي المتشدّد. ويبدو أيضاً أنّ أبناء شعبة لم يعانوا من الصراع الناشب مع أعدائهم من الإسحاقية، وهذه الحقيقة تفسّر لنا سبب سماحهم لأنفسهم الاقتباس من نصوص إسحاق الأحمر والاستشهاد بأحاديثه أكثر من بقية أعضاء الفرقة الآخرين. لكن بطبيعة الحال نلاحظ أنّ كتب ابن شعبة تعجّ بإشارات تهجّم وانتقاد ضدّ «الصابئة» الذين كانوا يمثّلون المنافس الفكري الأساسي لهم[2].

تضمّن الجيل التالي من أبناء شعبة شخصين لا يقلّان أهمية عن سلفهما، هما: عليّ بن حمزة بن عليّ بن شعبة، وهو على الأرجح ابن أخ الحسن بن شعبة، والثاني هو أبو عبد الله محمّد

---

(١) حقائق أسرار الدين، صـ١١.

(٢) انظر كتاب الهفت والأظلة، صـ٢٥٩،٢٥٧. وقد جرت مناقشة التأثيرات المحتملة للديانة الصابئية على العقيدة النُّصيريّة في الفصل الثاني.

بن شعبة، وكان والد الأول على الأغلب. الكتاب الوحيد المعروف لعليّ بن شعبة بعنوان «حجّة العارف»، وجديرٌ بالذكر أنّ إحدى المخطوطات تنسب أحد فصول الكتاب إلى والده، حمزة بن علي[1].

يجدر التنويه إلى أنّ هناك خلط صارخ بين كُتّاب بني شعبة ومؤلّفيهم. فطبقاً لمصادر ماسينيون، كان حمزة بن عليّ هو مؤلّف كتاب «حقائق أسرار الدين»[2]. لذا لا ينبغي علينا استبعاد احتمال أن تكون بعض هذه الكتب من تأليف مؤلّف واحد من بني شعبة، واقتصر دور بقية أفراد العائلة على إكمال هذه المواد وإضافة بعض ملاحظاتهم الخاصة إليها. يبدو من كتاباتهم أنّهم كانوا يتشاركون المواد نفسها. وهناك وثيقة قديمة، لم يأتِ على ذكرها سوى بني شعبة، مؤلّفة من جدول مكتوب في صفحتين، يذكر فيه «أهل المراتب» في العالمين النوراني والترابي (انظر الملحق رقم ٤)[3]، وستتمّ مناقشته في الفصل التالي. نوّه عليّ بن شعبة في مقدّمة كتابه «حجّة العارف» أنّه أهدى نسخة من كتابه إلى أحد الأمراء، وهو أبو الحسن عليّ بن جعفر، الذي كان بمثابة حامي العائلة وراعيها الرسمي عام ٤٠٨هـ/ ١٠١٧م[4].

آخر شخصٍ معروفٌ لنا هو أبو عبد الله محمد، مؤلّف «كتاب الأُصَيفِر» (راجع الملحق)، كما أنّه مؤلّف كتاب «اختلاف العالمين»، الذي يحتوي إشارات كثيرة على تبجيله للخصيبي إلى درجة التقديس.

---

(١) انظر مخطوطة باريس Paris ١٤٥٠, fol. ٥١b.

(٢) Massignon , “Esquisse”, p. ٦٤٥, item ٦٣

(٣) يظهر هذا الجدول مرتين بصيغة مماثلة في حقائق أسرار الدين، صـ٨٨-٨٩. وكتاب الهفت والأظلّة، صـ٢٧٥-٢٧٦.

(٤) كتاب الهفت والأظلّة، صـ٢٤٠.

المخطّط التالي يوضّح هيكلية عائلة أبناء شعبة الحرّانيين:

الحسين بن شعبة الحرّاني	
عليّ بن الحسين	
حمزة بن عليّ بن الحسين	أبو محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين
علي بن حمزة بن عليّ بن الحسين	أبو عبد الله محمّد بن الحسن بن عليّ بن الحسين

كان أبناء شعبة آخر القادة والزعماء الأفذاذ الذين تزعّموا الفرقة النُّصيريّة، والذين تمكّنوا من توحيد الفرقة واتخاذ القرارات المصيريّة نيابة عن جميع أفراد الطائفة[1]. وكان اختفاؤهم بعد القرن الحادي عشر علامة على نهاية عصر الآباء المؤسسين للفرقة الذي بدأ مع المؤّسس الأول ابن نُصير في القرن التاسع.

١٧ نهاية العصر الذهبي

بعد مضي عصر الآباء المؤسّسين للفرقة، مرّ أعضاؤها بفترة عصيبة، إذ افتقروا إلى القادة والزعماء الأفذاذ، وانقسمت المشايخ في كل قرية ومنطقة. اتّسمت فترة الانقسام والتشرذم هذه بحدّة الجدالات والنقاشات اللاهوتية، والتي أدّت إلى اتهامات الزندقة والتفرقة وانفصال عدّة جماعات عن التيار الأساسي. قادت هذه العملية إلى حدوث شرخ كبير داخل الفرقة أدّى إلى إضعافها وتفرقتها.

تمّ وصف حالة الانحطاط هذه بشكل مفصّل ودقيق ضمن

---

(١) جاء في «مناظرة الشيخ النشابي» (انظر الملحق رقم ١، بند ٥٢) أنّ بني شعبة، يعتبرون إلى جانب أبي عبد الله الخصيبي، والجلّي، والجسري، بأنّهم «مُلّاك معرفة باطنية» قبل انتقال الزعامة إلى الأمراء. انظر مناظرة الشيخ النشابي، ص ١٤٠/ب.

مقدّمة كتاب عليّ بن شعبة الحرّاني «حجّة العارف» (القرن الحادي عشر)[1]، وضمن كتاب «مناظرة الشيخ النشابي» (راجع الملحق رقم ١)، التي تعكس لنا صورة الوضع الذي آلت إليه الفرقة في القرن الثاني عشر، مع إضافة بعض الملاحظات القيّمة بخصوص فترات سابقة. طبقاً لهذا المصدر الأخير، قال الجزري، زعيم النُّصيريين في حلب في القرن الثاني عشر، في رسائله: إنّ المشيخة انتقلت بعد عهد الشاب الثقة الطبراني من «أرباب العلم» إلى «أرباب المناصب والحصون». أمّا التيار الأساسي للفرقة فقد سُمّي «بالعصابة الخصيبية»، وتزعّمها ثلاثة مشايخ لا نعرف سوى القليل عنهم، وهم: عصمة الدولة، ومن بعده خَلَفَهُ صِدق العالم (أو العِلم)، والأمير عليّ عَلَم الدولة[2].

المعلومات الوحيدة المتوفرة لدينا عن عصمة الدولة هي أنّه كان تلميذاً مباشراً للطبراني. فقد انضمّ في عمر الرابعة عشرة إلى فرقة المفوّضة على يد رجل يدعى «أبو الفتح»، وهي فرقة باطنية من فرق الشيعة الإمامية، وخلال مرحلة معينة من دراسته قرّر ترك معلّمه ودراسة «علم التوحيد»، أي علم الباطن عند النصيريين[3].

في عهد هؤلاء المشايخ الثلاثة، كانت الفرقة تدعمها ثلاث عائلات محلية، هي: بنو محرز، وبنو الأحمر، وبنو العريض، مقابل خضوع أفراد الفرقة المطلق لحكمهم[4]. وكانت العائلات الثلاثة هذه تمتلك حصوناً في الجبل خلال القرن الحادي عشر؛

(١) كتاب الهفت والأظلّة، صـ٢٤٠-٢٤١. كتبَ عليّ بن شعبة أنّ هدفه من كتابه كان تقديم الحجّة التي سترشد المشايخ الخصوم، الذين يسمّيهم «علماء»، إلى الطريق القويم وتنهي خلافاتهم.

(٢) مناظرة الشيخ النشابي، صـ١٣٨/أ.

(٣) المصدر السابق، صـ١٤١/أ. وحول المفوّضة راجع الفصل الثاني.

(٤) المصدر السابق، صـ١٤٠/أ-١٤١/ب.

فكان بنو الأحمر يملكون حصن بلاطنس (قلعة المهالبة) الواقع في ريف مدينة اللاذقية عام ٤٢١-٤٢٢هـ/ ١٠٣٠م قبل أن يتمّ تسليمه إلى البيزنطيين[١]. وبنو محرز كانوا مالكين لقلعة المرقب جنوب طرابلس، حتى وقوعها تحت سيطرة البيزنطيين عام ٥١١هـ/ ١١١٧م[٢]. أمّا بنو العريض، فظلوا تابعين لفترة زمنية لاحقة.

بعد أن خسر النُّصيريون دعم هذين الأميرين لهم، بقيت الفرقة من دون راعٍ أو حامٍ لها في ظلّ الحكم البيزنطي، بين مملكة أورشليم (القدس) في الجنوب، ومنطقة طرابلس، وولاية أنطاكيا

---

(١) يحيى بن سعيد الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي المعروف بصِلة تاريخ أوتيخا، طرابلس: جوروس بريس، ١٩٩٠)، صــ٤٢٠، ٤٢٣. بالنسبة إلى بلاطونوس، انظر =
C. Cahen, La Syrie du nord a l'epoque des croisades et la principaute franque d'Antioche (Paris: P. Geuthner, ١٩٤٠), p. ١٧٣
أمّا بالنسبة إلى اسمها قلعة المهالبة/بلاطُنُس، انظر:
H. Kennedy, Crusader Castles (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٤), p. ٢٠
إن ما ذكره الطويل من وصف لهذه العائلات الثلاثة فلا يمكن الأخذ به، وخصوصاً فيما يتعلّق ببني الأحمر في إسبانيا كمدافعين عن العلويين، انظر «تاريخ العلويين»، صــ٣٢٦، ٣٣١-٣٣٢، ٣٣٣.

(٢) تفاوض ابن محرز، كواحد من مُلاّك الحصن، مع الصليبيين على تسليم المنطقة إليهم إذا ما وافق الصليبيون على إبقاء العائلة في المنطقة وعدم ترحيلها. لكنّهم خدعوه وخلعوه هو وعائلته، انظر :
J. Richard, "Note sur l'archidiocese d'Apamee et les conquetes de Raymond de Saint-Gilles en Syrie du Nord", Syria —Revue d'art oriental et d'archeologie, ١٩٤٨) ٢٥), p. ٢٣٦
وقد بُنِيَت القلعة على يد محرز بن عكّار حوالي عام ٣٩١هـ/١٠٠٠م. انظر: H. Kennedy, Crusader Castles, p. ٢٠، انظر أيضاً رواية إيلاين غورسيا التاريخية:
Elyane Gorsira, Les reines de Jerusalem et les princesses de Terre Sainte: Cecile de France (Paris: Le Manuscipt, ٢٠٠٣), p. ٣٠٦
وطبقاً لروايتها، التي تفتقر إلى المصادر التاريخية، أنّ طغتكين أتابك (قائد العسكر التركي في دمشق) (توفي سنة ٦٢٦هـ/١١٢٨م) أمر بني محرز بتسليم الحصن إلى البيزنطيين.

في الشمال. وقد انتهت هذه المرحلة -التي استمرّت لأكثر من نصف قرن- مع استيلاء صلاح الدين الأيوبي على الجبل عام ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م[١].

[٨] رحلات الشيخ النشابي

ظهر خلال القرن الثاني عشر زعيم نُصيري بارز اسمه المكزون السنجاري، أنقذ الطائفة من أعدائها وقضى على مناوئيها. مثل هذا الحدث الجَلَل والمهم -الذي غيّر وضع الفرقة بصورة دراماتيكية- ما كان ليتم تجاهله أو إهماله ضمن مناظرة الشيخ النشابي لو كُتِبَت هذه الوثيقة في القرن الثالث عشر، على حدّ تعبير كل من بار-آشِر وكوفسكي[٢]. إضافة إلى ذلك، تتحدّث المناظرة عن حملات ضدّ الإسحاقية[٣]، الذين يُفتَرَض أنهم أُبيدوا عن بكرة أبيهم من قبل جيش المكزون[٤]. تنبع هذه الإشكاليات من التواريخ الخادعة التي تظهر في المناظرة -٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م- وهي السنة الوحيدة المذكورة في المناظرة[٥]. هذا التاريخ، الذي يُشتبَه أنه مجرد خطأ من الكاتب أو أحد النُسّاخ اللاحقين للرسالة، في الحقيقة ما هو إلا تاريخ مضلّل. أمّا الإشارات الواردة حول التاريخ الصحيح للرسالة فتتمثّل في ذكر اسم حاكم تلك المنطقة في تلك الفترة، زين الدين قراجه مملوك، المذكور خلال المناظرة بين شيخين بقرية أسفين[٦].

---

(١) Dussaud, Histoire et religion des Nosaịrīs, p. ٢٢; Halm, “Nusạ yriyya”, p. ١٤٧

(٢) Bar-Asher and Kofsky, The Nusayrī-ʾAlawī Religion, pp. ١١ ,٧

(٣) Ibid., fol. ١٢١a, b

(٤) الطويل، تاريخ العلويين، صـ٣٦٢-٣٦٣.

(٥) مناظرة النشابي، صـ١٢١/أ.

(٦) المصدر السابق، ١١٢/ب.

لا يسعنا التأكّد من موقع هذه القرية، لكن بما أنّها قريبة من قرية «رِباح» فلابد أنّها تابعة لمدينة حمص. بالتأكيد، وبحسب المصادر التاريخية، فإن قراجة (توفي سنة ٦٠٤هـ/ ١٢٧٠م) أحد أهم القادة الأيوبيين، وكان أميراً على المنطقة[1]. لذا يمكننا الافتراض أنّ التاريخ الصحيح للمناظرة هو ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م، وقد حدث الخطأ في التاريخ خلال عملية طويلة من نسخ نصّ المناظرة.

الأماكن المذكورة في المناظرة التي زارها الشيخ الجلّي وتلميذه -الراوي- تشير إلى وجود تجمّعات نُصيريّة بقيت موجودة تحت الحكم الإسلامي خلال الفترة المذكورة في الوثيقة. سافر الشيخ شرقاً إلى مدينة دير الزور بالقرب من الفرات (المناصِف، مارِح)، كما سافر غرباً إلى حمص (رِباح، أسفين)، وحماه (قُرْمُز، سويداء، ربيعة)، وحلب (قليعة، وجريض)[2]. جديرٌ بالذكر أنّ الشيخ النشابي لم يدخل المناطق الواقعة تحت سيطرة الصليبيين في الغرب. ونستنتج من ذلك أنّ هذه المناظرة عبارة عن وثيقة تصف أحداثاً وقعت في أوائل القرن الثاني عشر، تبدأ من وضع الفرقة النُّصيريّة وانقسامها وتشرذمها، وتشتّت أتباعها في سوريا ما بين الهيمنة

(١) R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols : The Ayyubids of Damascus, ١٢٦٠–١١٩٣ (Albany, N.Y.: State University of New York Press, ١٩٧٧), pp. ١٤٣ ,١١١

(٢) مناظرة النشابي، صـ٦٩/أ، ٦٩/ب، ٧٠/ب، ٧٢/ب، ١٤٤/أ. معظم هذه القرى مازالت موجودة حتى الآن، ومواقعها تتطابق مع مسار الرحلة التي سافر عبرها تلميذ الشيخ النشابي. أنا لا أشارك بار-آشِر وكوفسكي رأيهما بأنّ هذه القرى غير موجودة ولا يمكن تحديد مواقعها، انظر:

M. M. Bar-Asher and A. Kofsky, “The Nusayrī doctrine of ʿAlī’s divinity and the Nusayrī trinity according to an unpublished treatise from the ١٣th century”, Der Islam ١٩٩٥) ٧٢), p. ٢٦٢, n. ٢٥

الصليبيـة في الغـرب، والولايـات الإسـلامية في الـشرق، وتنتهـي بتوحيدهـم في ظـلّ الدولـة الأيوبيـة.

تصـوِّر رحـلات الشـيخ النشـابي الفـرق الشاسـع بـين نصيريـي حلـب الخصيبيـين، وبقيـة الطوائـف النُّصيريّـة في سـوريا. وطبقـاً لما جـاء في المناظـرة، سـمع تلميـذ النشـابي أنّ «أهـل الجبـل» قـد ضلّـوا وانحرفـوا عـن الـصراط المستقيم والديـن القويـم الـذي وضعـه آبـاء الفرقـة المؤسسـون (ابـن نصـير، والخصيبـي، وبنـو شـعبة، وأتباعهـم الثلاثـة)، واعتنقـوا أفـكار وعقائـد ضالّـة. إضافـة إلى أنّـه شـاهد معلّمه وهـو يهاجـم هرطقـات نُصيريّـة أحدثهـا نصيريـو أسـفين (في حمـص)[1]. ورد ذكـر لأحـد فـروع النُّصيريّة في المناظـرة مـراراً وتكـراراً باسـم «الحاتميـة»، نسـبةً إلى حاتـم الطوبـاني (الجديـلي) (مـن مدينـة طوبـا بالقـرب مـن حلـب)، ولا نملـك أي معلومـات عنـه. اتّهـم الشـيخ أتبـاع الطوبـاني بتشـخيص الإلـه والقـول بالحلـول[2]. وتتضمّـن قائمـة كاتافاغـو عنـوان كتـاب يفـترض أنّـه مـن تأليـف الطوبـاني الجديـلي: «كتـاب التجريـد»، وهـو مفقـودٌ الآن[3].

ظـلّ نصيريـو الجبـل، الذيـن وجّـه لهـم الشـيخ اتهاماتـه في المناظـرة، تحـت الحكـم المسـيحي لأكثـر مـن قـرنٍ مـن الزمـن. ولم يكونـوا معزولـين ومنقطعـين عـن سـادتهم ومشـايخهم في حلـب وحـرّان،

(١) انظر بالتفصيل المصدر السابق، صـ٢٥٨-٢٩٢.

(٢) مناظرة النشابي، صـ٨٢/ب، ٨٣/أ، ١١٦/أ، ١٥٠/أ. نحن نعلم أنّه في زمن «المناظرة» كان حاتم الطوباني قد توفي منذ فترة لأنّ اسمه أرفق بعبارة «قدّسه الله»، انظر المصدر السابق، صـ١١٢/ب. أمّا رواية الطويل عن الطوباني فلا تتناسب مع تاريخنا هنا. فهو يقول إنه عاش في القرن الثالث عشر، وكان معلم أمير حماه أبو الفداء. وبحسب روايته غير الموثوقة، ولد الطوباني عام ٦٧٧هـ/١٢٧٨م، وهذا تاريخ غير منطقي حتى وإن قبلنا التاريخ المذكور في المناظرة (٦٨٥هـ/١٢٨٦م).

(٣) Catafago , “Nouvelles melanges”, p. ٥٢٤, item ٦.

بـل كانـوا متأثّريـن بفـرق أخـرى كانـت تشـاركهم المنطقـة. وبحسـب فرضيـة دوسـو، سيطرت الفرقـة النزاريـة- الإسماعيلية (التـي تسـمّى بالحشّاشـين) عـلى جبـل النُّصيريّـة عنـد بدايـة القـرن الثـاني عـشر. هـذا الـكلام يبـدو منطقيـاً، باعتبـار حقيقـة أنّ النزاريـين سـيطروا عـلى عـدّة قـلاع وحصـون في الجبـل خـلال هـذه الفـترة[1]. أضعـف هـذا الانقطـاع بـين التجمّعـات النُّصيريّـة، بالإضافـة إلى الخلافـات اللاهوتيـة والمذهبيـة بينهـا، الفرقـة، ممّـا هـدّد بقاءهـا، وجعلهـا عرضـةً لمختلـف أصنـاف المخاطـر. ومنـذ القـرن الثـاني عـشر فصاعـداً، لا نلمـح في وثائـق الفرقـة ورسـائلها أسـماء أي مجتمعـات نُصيريّـة موجـودة في طبريـة. فطبقـاً لابـن الأثـير، تشـارك النُّصيريـون والـدروز منطقـة وادي التيـم في بدايـات القـرن الثـاني عـشر[2]. وتعتـبر قريـة راجـار الحاليـة عـلى الحـدود بـين إسرائيـل ولبنـان، آخـر أثـر مـن آثـار المجتمـع النُّصيري الـذي كان موجـوداً هنـاك حتـى القـرن الثـاني عـشر بـين طبريـة والجـولان.

المكزون السنجاري والصحوة النُّصيرية

هنـاك روايـة شـعبية يـتردّد صداهـا ضمـن الـتراث النُّصـيري عـن أمـير مُخَلّـص يُدعـى «المكـزون»، جـاء إلى الجبـل مـن سـنجار (شـمال غـرب العـراق، بالقـرب مـن الحـدود السـورية حاليـاً)، قـام بتوحيـد الفرقـة، وأنقذهـا مـن أعدائهـا ومنافسـيها. إلا أنّ وضـع تواريـخ

(١) Dussaud , ibid., pp ٢٢–٢٣; Halm , ibid., pp ١٤٦–١٤٧. بخصوص الفرقة النزارية، انظر: B. Lewis , The Assassins: A Radical Sect in Islam (New York: Oxford University Press, ١٩٦٧)، وراجع فرضيته حول النُّصيريين في الكتاب نفسه، صـ٩٨.

(٢) ابـن الأثيـر، الكامـل فـي التاريـخ، الجـزء ١٠/صـ٦٥٦. وبحسـب روايـة التاريـخ ٥٢٢هـ/١١٢٨م، كانـت الطوائـف القاطنـة فـي وادي التيـم تحـت حمايـة أميـر المنطقـة، الضّحّاك، الذي قُتِلَ على يد الأمير بَهرَم في العام نفسه.

دقيقة لهذه الأحداث يُعَدّ إشكالية بحدّ ذاته. فكتاب محمّد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، مازال حتى الآن المصدر الرئيسي والوحيد الذي يرجع إليه الباحثون المعاصرون عندما يدرسون حياة حسن بن يوسف المكزون السنجاري، هذا الأمير الذي اعتنق المذهب النُّصيري وفتح أراضيهم عام ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م[١].

١,٩. سيرة مُفصّلة

علينا الاطلاع على سيرة المكزون السنجاري في ضوء مصدر تاريخي في غاية الأهمية مذكور ضمن كتاب الدكتور أسعد عليّ بعنوان «تاريخ المكزون»، هذا المصدر جرى تأليفه في عام ١٩١٣ بيد الشيخ النُّصيري يونس حسن رمضان من جبلة[٢]. هذه السيرة أكثر تفصيلاً من كتاب «تاريخ العلويين»، كما أنّها كُتِبَت قبل عشرين عاماً من كتاب محمّد الطويل، ووفق محتويات هذه السيرة، من المحتمل أنّها كانت المصدر الرئيسي والوحيد الذي اعتمد عليه الطويل. وعلى عكس كتاب تاريخ العلويين للطويل، يورد لنا الشيخ يونس إشارات إلى مصادره التي استمدّ منها معلوماته[٣]. بالرغم من ذلك، لا تشير هذه الحقائق إلى أنّ هذه السيرة أكثر مصداقية من سيرة محمّد الطويل، لأنّه لا توجد أيّة

(١) محمّد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، (اللاذقية: دار الأندلس، ١٩٦٦)، صـ٣٥٨.

(٢) د. أسعد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٢)، الجزء٢/صـ٣٢٨-٣٤٩.

(٣) السيرة المعروفة بعنوان «تاريخ المكزون» تمّ تأليفها عام ١٩١٣ من قبل الشيخ العلوي يونس حسن رمضان من جبلة. طلب الشيخ يونس مساعدة مشايخ آخرين، وقدّموا له وثائق نادرة حول سيرته. معظم تلك الوثائق جرى نسخها خلال القرن الثامن عشر، باستثناء مخطوطة تعود إلى القرن السابع عشر، وثلاث مخطوطات أقدم تعود إلى القرن الخامس عشر. في البداية يقدّم الشيخ يونس مصادره، وجميعها مخطوطات محفوظة ضمن مكتبة العائلة الخاصّة، ويفترض أنّ إحداها كانت من تأليف أحد أحفاد المكزون. انظر: د. أسعد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، الجزء ٢/صـ٣٢٩-٣٣٥.

أدلّة على ما ورد عن المكزون ونشاطه في المصادر التي وُجدت في الفترة التي يفترض أنّه عاش فيها. والرواية التالية تلخّص تفاصيل سيرته المفصلية.

كان أبو محمّد الحسن بن يوسف المكزون السنجاري ابن أمير يُدعى رائق بن خضر، وكان معاصراً للخصيبي، من بني ترخان وبني فضل ذوي الأصول اليمنية[1]. ولد المكزون عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٤م، وربما ولد ٥٦٤هـ/ ١١٦٨م، تلقّى تعليماً جيداً في الشعر والإسلام الشيعي. درس القرآن، كما درس كتاب «نهج البلاغة»، وحفظه عن ظهر قلب، (وهو كتاب مشهور يحتوي مجاميع لأحاديث منقولة عن الإمام عليّ بن أبي طالب. جمعه وحفظه الشريف الرضي). عُيّنَ أميراً على سنجار بعد وفاة والده عام ٦٠٢هـ/ ١٢٠٥م[2]. خلال عهد والده الأمير يوسف، أي في القرن الثاني عشر، انطلقت أول موجة هجرة من سنجار نحو قلاع وحصون مدينة اللاذقية، كانت بقيادة الفيلسوف الشيخ أحمد بن جابر بن أبي العريض[3]. كان الشيخ أحمد على الأرجح زعيم عشيرة بني العريض، وهي ثالث عائلة مذكورة في مناظرة الشيخ النشابي كأسياد ومشايخ للنصيريين[4]. وجديرٌ بالتنويه، أنّ هناك هجرة أخرى لا تقلّ أهمية عن هذه الهجرة

(١) تمّت إضافة أسماء أفراد عائلة المكزون إلى ديوان المنتجب العاني (انظر الملحق رقم ١، بند ٥٣) في فترة لاحقة لسبب غير معروف. نحن نفترض أنّ المنتجب عاصر الخصيبي، وذلك على أساس قصائده. وتبدو الأبيات التي تذكر بني ترخان وبني الفضل، أسلاف المكزون، التي تظهر ضمن العناوين وفي بدايات بعض القصائد، خارجة عن السياق. انظر ديوان المنتجب العاني، صـ١٢٣/بَ، ١٢٨/ب-١٢٩/ب، ١٤٤/أ، ١٤٤/ب، ١٤٧/ب.

(٢) د. أسعد علي، معرفة الله، الجزء ٢/صـ٣٣٧-٣٤٠.

(٣) المصدر السابق، صـ٣٤١.

(٤) مناظرة النشابي، صـ١٤٠/أ، ١٤١/ب.

انطلقت من حلب -عانا- في الفترة نفسها[١].

في عهد المكزون، أي في عام ٦١٥هـ/ ١٠١٨م، أرسل نصيريو بانياس واللاذقية رسالة إلى المكزون يستنجدون به ويطلبون عونه ضدّ أعدائهم، الكُرد (الذين جاؤوا إلى المنطقة مع الأيوبيين)، والإسماعيليين (النزارية على الأرجح)[٢].

المجزرة التي تعرّض لها النُّصيريون في منطقة صهيون أثناء احتفالهم بعيد النوروز كانت بمثابة القشّة التي قصمت ظهر البعير، والحادثة التي أقنعت المكزون بضرورة التدخّل السريع. فَقَدِمَ من سنجار على رأس جيش قوامه ٢٥٠٠٠ مقاتل لمحاربة الكُرد والإسماعيليين، لكنه عاد إلى سنجار لمضاعفة عدد قواته، ليرجع مرّةً أخرى على رأس ٥٠٠٠٠ مقاتل عام ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م[٣].

سيطر المكزون على قلاع وحصون منطقة حماه (أبو قبيس) وطربية (المرقب، وعُلَيقة)، واحتفل بنصره مع القرويين النُّصيريين، ثمّ تزوّج فضّة، ووزّع إقطاعات على إخوتها[٤]. استمرّت حملاته حتى خرج الكُرد والإسماعيليون من منطقة الجبل. وفي عام ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م، ألّف كتابه «تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس». لكن بقي في الساحة عدو وحيد كان لابد من تسوية الأمر معه. ومن خلال تعلّقه بالمذهب النُّصيري وانشغاله الشخصي بالمسائل اللاهوتية النُّصيريّة عمل على تنظيم مناظرة بين النُّصيريين والإسحاقيين الذهبيين (نسبةً إلى أبو ذهيبة،

(١) د. أسعد علي، معرفة الله، صـ٣٤١.

(٢) المصدر السابق، صـ٣٤٣.

(٣) المصدر السابق، صـ٣٤٣-٣٤٦.

(٤) المصدر السابق، صـ٣٥٤.

زعيم الفرقة الإسحاقية في زمن الطبراني). وفي ختام هذه المناظرة قام بذبحهم وحرق كتبهم[1]. وفي عام ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م، ألّف كتابه «الأدعية» (لم يتوفّر لنا هذا الكتاب). وقع فريسة المرض وهو في طريقه إلى سنجار، وتوفّي في قرية تل عفر بالقرب من حماه، عام ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م[2].

٢,٩. إحداث المكزون في الدين

لا تضيف رسالة المكزون «تزكية النفس» (انظر الملحق رقم١) أيّة معلومات تاريخية إلى سيرته، باستثناء السنة التي ألّفت فيها ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م[3]. ويعكس ديوانه، مثل أغلب أعماله الأخرى، شخصيته الفذّة، التي كانت عبارة عن خليط من قائد عسكري ناجح وشاعر متصوّف. تضمّ سيرة محمّد الطويل عنصراً وحيداً كان غائباً في سيرة الشيخ يونس، فطبقاً لما جاء في كتاب الطويل، شرع المكزون في ممارسة طقوس وابتداع أفكار اعتُبِرَت آنذاك «ثورة في مجال الدعوة». فمن عهد المكزون وصاعداً، لم تعد أسرار الفرقة خافية ومقتصرة على تلاميذها، بل أصبح الشعراء يؤلّفون أشعاراً وقصائد دينية لجميع أفراد الفرقة، وكانوا يضمّنونها مفاهيم وأفكار من عقيدتهم السرية الباطنية، حتى إنهم استخدموا مصطلحات وألفاظ شخصية لم يكن ليستوعبها ويفهمها سوى النُّصيريين[4].

(١) المصدر السابق، صـ٣٤٦. قارن ذلك مع قصّة حروب المكزون ضدّ الكُرد، والإسماعيلية، والإسحاقية، مختصر في كتاب «تاريخ العلويين»، صـ٣٥٩-٣٦٢. التواريخ والأماكن متطابقة تقريباً، لكنّ الرواية التاريخية تغفل الكثير من التفاصيل.

(٢) د. أسعد علي، معرفة الله، الجزء٢/صـ٣٤٧. وطبقاً لرواية الطويل، دُفِنَ المكزون في منطقة كفرسوسة، بالقرب من دمشق، انظر: تاريخ العلويين، صـ٣٦٣. أمّا الشيخ يونس فلم يحدّد مكان دفنه.

(٣) رسالة تزكية النفس، صـ٢٦٨.

(٤) تاريخ العلويين، صـ٣٦٣.

بدعـة أخـرى أحدثهـا المكـزون في الديـن تتمثّـل في جعلـه لمفهـوم «الجهـاد» فرضـاً دينيـاً. فبالتوافـق مـع الظـروف الصعبـة التـي عانـت منهـا الفرقـة، جعـل المكـزون مـن «جهـاد الظاهـر» فرضـاً مُلزِمـاً بمعنـاه الظاهـري، ويعنـي الحـرب ضـدّ الكفـار وأعـداء الإسـلام. كما أنـه أمـر «بجهـاد الباطـن»، أي الـصراع الداخـلي الروحـي للمؤمـن ضـدّ شـهواته ونفسـه الأمّـارة بالسـوء، وبشـكل رئيـسي ضـدّ الشـك والـشرك بـالله[1]. تتضمّـن قصيـدة الشـيخ الصويـري «الأرجـوزة» -مـن القـرن الرابـع عـشر- عنـصر «جهـاد الظاهـر»، أو الفـداء، وهـذا المفهـوم غـير موجـود ضمـن المصـادر اللاحقـة[2]. نلاحـظ بوضـوح أنّ ديـوان المكـزون يضـمّ ألفاظـاً ومصطلحـات عسـكرية نموذجيـة: جهـاد، نـصر، فتـح، جيـش[3]. ناهيـك عـن الجهـاد، هنـاك بدعـة أخـرى نلمحهـا في أشـعاره. فـإذا سـلّمنا بمصداقيـة النسـخة المتوفـرة مـن الديـوان، يبـدو لنـا أنهـا تتضمّـن تأثـيرات عرفانيـة مهمـة، إذ يُعَـرّف المكـزون مذهبـه عـلى أنـه «علـم التصـوّف»، وهـو -برأيـه- مـرادف لتسـمية «علـم التوحيـد» (أي المذهـب النصـيري)[4]. نلاحـظ أنّ مفهـوم العشـق الإلهـي للتقـرّب مـن الله طـاغ في أشـعاره. فمقارنتـه بـين الله والمحبـوب، أو الحبيبـة، أمـر غايـة في الأهمّيـة بالنسـبة إلى النظـرة المعاديـة للمـرأة عنـد النصيريـين. فالأشـعار الدينيـة التقليديـة تعالـج موضـوع الألوهيـة بصيغـة الشـخص الثالـث، ونـادراً مـا تتكلّـم عـن تجـارب الشـاعر الصوفيـة بصيغـة المتكلّـم الأول. لكـنّ أغلـب أشـعار المكـزون تركّـز عـلى مشـاعره وتجاربـه الصوفيـة الخاصـة، وتعبـيره عـن

(١) رسالة تزكية النفس، صـ٣٠٢-٣٠٤. أمّا «جهاد الباطن» فجرت مناقشته في الفصل الثاني.

(٢) أرجوزة الشيخ الصويري، صـ٢١٨/ب، ٢٣٣/ب.

(٣) ديوان المكزون السنجاري، صـ٩٤، ١٠٧، ١١٣.

(٤) المصدر السابق، صـ١٠٢.

حبّه لأفراد طائفته (إخوانه) وعشقه لله، مستخدماً ثلاثة مستويات للحب: المحبّة، والغرام، والصبابة أو العشق[1]. هذه المستويات الثلاثة للحبّ معروفة عند المتصوّفة كوسائل ضرورية للاتحاد مع الله[2]، لكنّ المكزون يعتبر «الاتحاد» مجرّد هرطقة وكفر، أمّا الحب أو المحبّة فوسيلة تساعد العارف على العودة إلى الجنّة، أمّا الإله فيظلّ متعالياً ومجرّداً.

يرى بول نويا كتابات المكزون مزيجاً بين العقيدة النُّصيريّة والفكر الصوفي. بالرغم من ذلك، يسعى المكزون من خلال أشعاره إلى تمييز نفسه عن المتصوّفة، فكان يلعن الحلّاج، وينتقد إعلانه الاتحاد مع الله ((أنا الحق))، ويراه محض كفر وهرطقة[3]. نفترض أنّ المكزون، كغيره من المتصوّفة الآخرين، كان لديه ميل نحو التيار الشيعي المتصوّف، ثمّ تحوّل لاحقاً إلى المذهب النصيري. هذا الميل الصوفي نحو التشيّع كانت تتّسم به أغلب الفرق الصوفية في إيران وآسيا الوسطى في الفترة اللاحقة. وأوضح مثالٍ على ذلك السلالة الصفوية بإيران في القرن السادس عشر. لذلك فالمكزون السنجاري يعتبر أقدم مثال عن العلاقة المعقدة بين التصوّف والتشيّع[4].

---

(١) أشار بول نويا أنّ بعض أشعار المكزون تحتوي مضامين جنسية، لكن علينا النظر إليها كعلاقة صوفية نموذجية بين المؤمنين والله. هذه النظرة معروفة في اليهودية في سياق العهد القديم (نشيد الإنشاد) (شير ها-شيريم). ولشرح أكثر تفصيلاً للعلاقة بين الإثارة الجنسية والتصوّف، انظر:
D. Abrams, Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany (Tubingen: Mohr-iebeck, ١٩٩٧), pp. ٢–١ and the bibliography in note ٤

.٧٥ .p ,(٩٨٩١ ,siruaT .B .I :nodnoL) malsI lacistyM ,kcidlaB .J (٢)

,acimalsI aidutS ,"etiuoala euqistym eteop ,īrājniS-la nūzkaM" ,aiywN (٣)
.٩٩–٨٩ .pp,(٤٧٩١) ٠٤

gnihsilbuP doowneerG :.nnoC ,tropsteW) malsI fo secioV ,llenroC .J .V (٤)
etatS :.Y.N ,ynablA) syassE fiuS ,rsaN .H .S ;٤٢٢–٣٢٢ .pp ,(٧٠٠٢ ,puorG
.٢٢١–٤٠١ .pp ,(٣٧٩١ ,sserP kroY weN fo ytisrevinU

أمّا بالنسبة إلى مسألة إبادة المكزون للطائفة الإسحاقية، فيمكن لمقارنة بسيطة بين نصين إسلاميين -أحدهما مكتوب قبل عهد المكزون والآخر بعده- أن يسلّطا الضوء على القضية. يتضمّن كتاب الشهرستاني (توفي سنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) «الملل والنحل» -نصّ مكتوب قبل عهد المكزون- فصلاً يصف فيه معتقدات كلٍّ من النُّصيريّة والإسحاقية ومذاهبها[1]. لكن من جهةٍ أخرى لم يرد في «كتاب الروضتين» لأبي شامة (توفي سنة ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م) -نصّ مكتوب بعد عهد المكزون- أي ذكر لأي فرق في سوريا سوى النُّصيريّة والدروز والحشّاشين (النزاريين)، ولم يذكر فرقة الإسحاقية[2].

ومع أنّ المصادر النُّصيريّة العائدة إلى تلك الفترة تظلّ صامتة بخصوص المكزون، فلاشكّ أنّ الأوضاع والأحوال التي سادت في تلك الفترة قد ساعدت على ظهوره وصعود نجمه. حالة الحرب الدائمة بين الأيوبيين والصليبيين، بالإضافة إلى الخوف المتزايد من تهديد النزاريين، جميعها أدّت إلى إضعاف هؤلاء الثلاثة. إنّها مرحلة الاضطراب المزمن في سوريا وعدم وجود سيطرة إسلامية قوية ومُحكَمَة في المناطق التي سيطر عليها صلاح الدين، هذه العوامل مجتمعةً منحت النُّصيريين نوعاً من الاستقلال الذاتي في منطقة الجبل. وطبقاً لما جاء في أحد الأخبار النُّصيريّة التقليدية، جلب المكزون معه حوالي ألف عسكري مقاتل إلى سوريا. هؤلاء الجنود السنجاريين، الذين ساعدوا على زيادة أعداد أفراد الفرقة

---

(١) محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، صـ١٩٢-١٩٣.

(٢) أبو شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٢)، الجزء١/صـ٥١٠.

النُّصيريّـة بشـكل كبـير، يعتـبرون الآن أجـداد أو أسـلاف معظـم العشـائرِ العلويـة اليـوم في سـوريا[1]. وطبقـاً لما قالـه الطويـل في كتابـه، أغلـب العشـائر التـي قدِمـت مـن سـنجار اسـتقرّت في منطقـة جبلـة، واتّخـذت منهـا موطنـاً لهـا. اتّسـمت شـعوب تلـك العشـائر بالشـجاعة والصلابـة، كـما أنّ رجالهـا كانـوا محاربـين أشـدّاء[2]. هـذه الوقائـع سـيكون لهـا تأثـير عظيـم عـلى أحـداث القـرن الرابـع عـشر، وفي هـذه المدينـة الصغـيرة بالـذات. هـذه الصحـوة القصـيرة للفرقـة في عهـد المكـزون وصلـت إلى نهايتهـا مـع الغـزو المملوكـي للمنطقـة عـلى يـد الظاهـر بيـبرس (تـوفي سـنة ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م).

[١٠] الاضطهاد في العهد المملوكي

إنّ الأحـداث التـي وقعـت في بدايـات القـرن الثالـث عـشر تمثّـل نقطـة بدايـة فـترة جديـدة مـن الاسـتقرار في العـالم الإسـلامي. فالسـلطة الحاكمـة الجديـدة التـي صعـدت في مـصر -المماليـك- قـد أحكَمَـت سـيطرتها عـلى إقليـم سـوريا، وحَكَمَتـه بقبضـة مـن حديـد. وبعـد التصـدّي للغـزو المغـولي بمعركـة عين جالـوت عام ٦٥٩هـ/ ١٢٦٠م،

---

(١) يقـول الشـيخ يونـس فـي ختـام سـيرته عـن المكـزون السـنجاري إنّ «السـناجرة» (أي عائلـة المكـزون السـنجاري) اليـوم هـم مـن أغلبيـة العلوييـن. انظـر: د.أسـعد علـي، معرفـة الله، الجزء٢/صـ٩٤٣. وبخصـوص الفـروع الفعليـة ضمـن الطائفـة النصيرية-العلويـة فـي المذهـب، فهـي: (الشـمالية، الكلازيـة، الغيبيـة، والحيدريـة)، وفـي العشـيرة، هـي: (الخيّاطيـن، الحدّاديـن، المتـاورة، الدراوسـة، المهارِسـة، والكلبيـة). انظـر تاريـخ العلوييـن، صـ٩٢٥-١٣٥. mlaH, "ayyiryaṣuN", p. ٩٤١; Dussaud, Histoire et religion des Nosairis, pp. ١٤–٢٤, note ١ وبخصـوص العشـائر، انظـر:

F. I. Khuri, "The Alawis of Syria: Religious ideology and organization", in R. T. Antoun and D. Quataert (eds.), Syria: Society, Culture and Polity (Albany, N.Y.: State University of New York Press, ١٩٩١), pp. ٦٠–٦١

(٢) تاريخ العلويين، صـ٦١٤-٧١٤، ٦٢٤-٧٢٤.

وضع بيبرس حدّاً للتواجد الإسماعيلي-النزاري في سوريا، كما أنّه أخرج الصليبيين من المناطق الساحلية عند نهاية القرن. بالرغم من ذلك، لم يضمن المماليك الأمن والاستقرار إلا لأولئك الذين اعتنقوا مذهبهم الديني. فقد دافعوا عن المسلمين السنّة، وقاموا باضطهاد الشيعة بضراوة، أمّا الفرق الشيعيّة الأضعف فهي التي تمكّنت من البقاء والاستمرار حتى يومنا هذا، ومنها الدروز والنصيريون.

١ , ١٠. أوّل محاولة لهداية النصيرية

تصف لنا الأبحاث والدراسات التاريخية كيف هاجم المماليك النُّصيريين وحاولوا القضاء على الفرقة وتصفيتها، كما أنّها تخبرنا في الوقت نفسه عن ردّة فعل الفرقة تجاه تلك المحاولة، والأسباب التي ساعدت على بقائها واستمرارها. وبخلاف المسائل التي تمّ تناولها حتى الآن، تمّت معالجة السياسة التي اعتمدها المماليك تجاه النُّصيريين بشكلٍ وافٍ في دراسات سابقة. فقد قدّم كلٌّ من رينيه دوسو وساموئيل لايد تفسيرات مثيرة للاهتمام للأحداث الاستثنائية التي ميّزت تلك الفترة. وهناك دراسات أكثر حداثةً لأورباين فيرمولِن وساتو تسوغيتاكا حول مدينة جبلة والأحداث التي دارت فيها تساعدنا على فهم أفضل لهذه الأحداث. يشير تسوغيتاكا إلى أنّ الغزو المملوكي لسوريا عقبته عملية مسح واسعة للأراضي فيها، وذلك من أجل تقسيم الإقطاعات على قادة الجُند[١]. ونتج عن عملية المسح هذه نتائج اقتصادية بقدر ما كانت دينية. كان المراد تقسيم سوريا إلى قطّاعات، وكان على الفرق والطوائف المحلية أن تتخلّى عن معتقداتها وتعتنق المذهب

(١) S. Tsugitaka , The Syrian Coastal Town of Jabal : Its History and Present Situation (Tokyo: Meikei Printing, ١٩٨٨), p. ٦٤

السنّي. حتى إنّ بيبرس أصدر أوامر ببناء مسجد في كل قرية نصيرية، وفُرِضَت ضرائب باهظة على جميع القرويين المحليين، وتمّ تحريم شرب الخمر. وأُصدرَت أوامر بمنع الخُطَب النُّصيريّة، وطقوس التنسيب أو التعدية لتعلّم الديانة النُّصيريّة. لذا انقسم النُّصيريون وتشرذموا عبر قطّاعات منفصلة، وأُجبِروا على الذهاب إلى المساجد الجديدة، لأداء الصلوات الظاهرية بدلاً من ممارسة طقوسهم السرية الخاصة في منازلهم. كما وجب عليهم دفع ضرائب مرتفعة إلى مُلّاك أراضيهم المُقتَطَعَة -الإقطاعيين الجدد- ومُنِعوا من استخدام الخمر كجزء من طقوسهم الباطنية السرية. أمّا المصيبة الأكبر التي أحدَقَت بهم فتمثّلت في منع الخطاب، وهذا يعني منع تدريس وتعليم التعاليم الباطنية وتحريم التنسيب فيها. بمعنى آخر، القضاء على الفرقة النُّصيريّة بشكل بطيء ومدروس(١).

لا تخلو محاولة بيبرس لهداية النُّصيريين من الغرابة، إذا ما قارنّاها بمحاولة اجتثاث الفرقة النزارية والقضاء عليها. لم يكن في مقدور النُّصيريين مقاومة جيش بيبرس الذي تصدّى للمغول وهزمهم. لذا لا يسعنا سوى التساؤل عن سبب تفضيل المماليك هداية النُّصيريين بدلاً من القضاء عليهم وإبادتهم عن بكرة أبيهم. وللإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نكمل قصّة العلاقة

---

(١) المصدر السابق، صـ٦٣-٦٦. وأيضاً Dussaud , Histoire et religion des Nosairis, p. ٢٧. كلا الباحثين يقيمان روايتيهما أساساً على أخبار وروايات من القرنين الرابع عشر والخامس عشر. انظر على سبيل المثال، عمر بن المظفّر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي، (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٩)، الجزء٢/صـ٣٨٠. تقي الدين أحمد بن عليّ المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧١)، الجزء٢/صـ١٧٤-١٧٥، وأيضاً أسفار ورحلات شمس الدين ابن بطوطة، تحفة النظّار في غريب الأمصار وعجائب الأسفار، (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٧٧)، صـ١٢٩. وبخصوص مسألة الخطاب، انظر الفصل الثالث، ٤,٤.

التي تربط بين النُّصيريين والمماليك الحاكمين.

إنّ فرض المماليك على النُّصيريين بناء مساجد في قراهم وبلداتهم لم يكن كافياً لهداية الفرقة ودفع أعضائها إلى التخلّي عن عقيدتهم. وبما أنّ الأوامر صدرت من جديد لهداية النُّصيريين بعد عملية المسح الجغرافية عام ٧١٧هـ/ ١٣١٧م، من المنطقي الافتراض أنّ محاولة بيبرس قبل حوالي خمسين عاماً باءت بالفشل. قد لا تكون رواية ابن بطوطة -بأنّ النُّصيريين حوّلوا المساجد إلى إسطبلات لأنعامهم[١]- صحيحة من الناحية التاريخية، إذ لم يذكر ذلك أي مؤرّخ آخر غيره من مؤرخي تلك الفترة. الفكرة هنا هي أنّ هذه الرواية مثال على أسلوب ابن بطوطة الساخر -وكان يشتهر بذلك- وسيلة لانتقاد المماليك، ولتفسير فشلهم في هداية النصيريين.

٢,١٠. ظهور المهدي النُّصيري

حدثت المحاولة الثانية لهداية النُّصيريين وجباية الضرائب منهم في ولاية طرابلس، التي كانت تضمّ منطقتي جبلة واللاذقية. وقد تمّ التصدّي لهذه المبادرة المملوكية بثورة عارمة تحت قيادة زعيم نُصيري من منطقة جبلة عام ٧١٧هـ/ ١٣١٧م. وبينما يرى تسوغيتاكا أنّ المحرّمات والموانع الدينية كانت السبب الرئيسي لاندلاع هذه الثورة[٢]، فإنّ فيرميولِن يميل إلى اعتبارها ثورة اجتماعية قام بها الفلاحون ضدّ مُلّاك الأراضي الإقطاعيين[٣].

---

(١) ابن بطوطة، تحفة النظّار، صـ٢٩١.

(٢) Tsugitaka, The Syrian Coastal Town of Jabala, p. ٦٦ and Muslim Societies: Historical and Comparative Perspectives (London: Routledge, ٢٠٠٤), pp. ٦–٣

(٣) U. Vermeulen, “Some remarks on a rescript of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalā’ūn on the abolition of taxes and the Nuṣayris (Mamlaka of Tripoli, ١٣١٧/٧١٧)”, Orientalis Lovaniensia Periodica I (١٩٧٠), pp. ٢٠١–١٩٥

نفترض أنّ السببين -الديني والاجتماعي/ الاقتصادي- كِليهما، لعبا دوراً محورياً في هذا الحِراك. علاوةً على ذلك، لكي نعرف مسيرة تطوّر الفرقة، لابدّ من إجراء تحقيق أعمق حول أسباب هذه الظاهرة البارزة في تاريخ النُّصيريّة. فمنذ زمن الإمام جعفر الصادق في القرن الثامن، آمن غالبية الشيعة -ومن ضمنهم النُّصيرية- بمبدأ «القُعُود» (أي انتظار مجيء مخلّص في نهاية الزمان)، وتوكيل مسألة «الخروج» (أي محاربة الكفار) إلى المهدي المنتظر. بالتأكيد، حملة المكزون السنجاري كانت استثناء، ويجب اعتبارها تدخّلاً خارجياً من قبل قائد أجنبي يعتنق المذهب النصيري. لم يُنظَر إلى هذه الحملة من قبل أفراد الفرقة على أنّها هجوم موجّه ضدّ أعدائها، بل كهجرة جماعية عقبتها حملة عسكرية وقائية.

يرى دوسو أنّ ثورة «المهدي» كانت نتيجة للطبيعة المهدوية العنيفة للفرقة النزارية التي حكمت منطقة الجبل طوال عقدٍ كاملٍ من الزمن[1]. على أية حال، لا تفسّر لنا هذه الفرضية المنطقيّة مسألة المكان الذي جاء منه المحاربون النصيريون. والفرضية الأصحّ، على الأرجح أنّ الثورة اندلعت في مدينة جبلة تحديداً لأنّها كانت الموطن الذي استقرّ فيه محاربو المكزون السنجاري قبل قرنٍ من الزمن. وحقيقة الأمر أنّ أعضاء الفرقة المحليين يتشاركون التراث نفسه مع المحاربين الوافدين، بل حتى إنّهم كانوا مثلهم أقرب إلى أيديولوجيا الجهاد المكزونية أكثر من بقية نُصيريي المناطق الأخرى.

طبقاً للعديد من المصادر الإسلامية، قَدِمَ هذا «المهدي» الغريب من قلعة قرطياوس من أعمال جبلة[2]. وكان المؤرّخ السرياني

(١) Dussaud , Histoire et religion des Nosairis, p. ٢٣

(٢) Ibid., p. ٢٤; Tsugitaka , The Syrian Coastal Town of Jabala , p. ٦١

المسيحي بار-هبرايوس (توفي سنة ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م) الوحيد الذي قال إنّ «المهدي» النُّصيري خرج من قلعة بلاطنس (بيلادنوس، كما ورد اسمها في المصدر السرياني)[1]. وتشير هذه الرواية إلى أنّ مجتمعاً نُصيرياً كان موجوداً هناك في عهد بني الأحمر في القرن الحادي عشر، وربّما شارك أفراده في ثورة عام ٧١٧هـ/ ١٣١٧م.

هذه الثورة كانت حدثاً محلياً على الأرجح، لأنه لم ينضمّ إليها نُصيريون من مناطق أخرى. يبدو أنّ عموم المشايخ لم يباركوها أو يدعموها، أو ربما لم يوافقوا عليها بتاتاً، ولهذا السبب لم يتمّ تسجيل أحداثها في أيٍّ من المصادر النُّصيريّة، أو ذكرها في التراث الشعبي للفرقة. ربما صُدِمَ زعماء الفرقة ومشايخها جرّاء الإفصاح العلني عن معتقدات الفرقة الباطنية السريّة، إضافةً إلى أساليب المهدي العنيفة، التي جرّت الويلات والدمار للطائفة النُّصيريّة في جبلة. يصف المؤرّخ المعاصر لتلك الفترة ابن كثير (توفي سنة ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م) الأحداث على الشكل التالي:

((في هذه السنة خرجت النُّصيريّة عن الطاعة، وكان من بينهم رجلٌ سمّوه محمّد بن الحسن المهدي القائم بأمر الله، وتارةً يدّعي أنّه عليّ بن أبي طالب فاطر السموات والأرض، تعالى الله عمّا يقولون عُلُوّاً كبيراً، وتارةً يدّعي أنّه محمّد بن عبد الله صاحب البلاد. وخرج يكفّر المسلمين، وأنّ النُّصيريّة على حق، واحتوى هذا الرجل على عقول كثير من كبار النُّصيريّة الضُّلّال، وعيّن لكل إنسانٍ منهم تقدمة ألفٍ، وبلاداً كثيرةً وبنايات، وحملوا على

---

(١) راجع ترجمة كتاب لايد «اللغز الآسيوي»، صـ٧١. وبخصوص بار هيبرايوس، انظر مؤلّفاً نُشِرَ حديثاً:

H. Takahashi, Barhebraeus: A Bio-bibliography (Piskataway, N.J.: Gorgias Press, ٢٠٠٣).

مدينـة جبلـة، فدخلوهـا وقتلـوا خلقـاً مـن أهلهـا، وخرجـوا منهـا يقولـون: لا إلـه إلا علـيّ، ولا حجـاب إلا محمـد، ولا بـاب إلا سـلمان.

وسـبّوا الشـيخين، وصـاح أهـل البلـد: واإسـلاماه، واسـلطاناه، واأمـيراه، فلـم يكـن لهـم يومئـذٍ نـاصرٌ ولا مُنجِـد، وجعلـوا يبكـون ويتضرّعـون إلى الله عـزّ وجـلّ، فجمـع هـذا الضـالّ تلـك الأمـوال فقسّـمها عـلى أصحابـه وأتباعـه... وقـال لهـم: لم يبـقَ للمسـلمين ذِكـرٌ ولا دولـة، ولـو لم يبـقَ معـي سـوى عـشرة نفـرٍ لَمَلَكنـا البـلاد كلهـا))[1].

أمّـا روايـة المؤرّخ اللاحق، المقريزي (توفي سـنة ٨٤٦هـ/ ١٤٤٢م) فتخبرنـا بالمزيـد مـن التفاصيـل الغريبة:

((ظهـر في سـابع عـشر (وهـذا العـدد مـن الأعـداد المقدّسـة في اللاهـوت النُّصـيري) مـن ذي القعـدة رجـلٌ مـن قرية قرطيـاوس مـن أعـمال جبلـة زعـم أنّـه محمّـد بـن الحسـن «المهـدي»، وأنّـه بينـما هـو قائـمٌ يحـرث إذ جـاءه طائـرٌ أبيـض فَنَقَّـبَ جَنبَـه وأخـرج روحـه وأدخـل في جسـده روح محمّـد بـن الحسـن (العسـكري، أي الإمـام الحـادي عشر)، فاجتمـع عليـه مـن النُّصيريّـة القائلـين بإمامـة علـيّ بـن أبي طالـب نحـو الخمسـة آلاف (ثلاثـة آلاف بحسـب روايـة الذهبـي)[2]. وأمرهـم بالسـجود لـه فسـجدوا، وأبـاح لهـم الخمـر وتـرك الصلـوات، وصرّح بـأنّ لا إلـه إلا علـيّ، ولا حجـاب إلا محمّـد، (الأقنـوم الثالـث غائـب في هـذه الروايـة، ويتمثّـل ببابيـة سـلمان)، ورفـع الرايـات الحُمـر، وشـمعة كبـيرة تقـد بالهـار[3] ويحملهـا شـاب أمـرَد زعـم أنـه إبراهيـم بـن أدهـم،

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء ١٤/صـ٨٣.

(٢) Tsugitaka , The Syrian Coastal Town of Jabala , pp. ٦١–٦٢

(٣) بما أنّه لا توجد أي ترجمة فعلية لكلمة «بالهار»، فيبدو أنّها مجرّد خطأ قام به أحد النسّاخ في الرسالة الأخيرة وكانت في النسخة الأصلية «باللهب». وتبدو هذه الترجمة منطقية أكثر من الترجمة التي اقترحها تسوغيتاكا ((لهيبها كلهيب ضوء النهار))، مفترضاً أنّ كلمة «بالهار» كانت في الأصل «بالنهار».

الـذي أحياه (المهـدي)، وسـمّى أخـاه المقـداد بـن الأسـود الكنـدي (اليتيـم الأكـبر)، وسـمّى آخر جبريـل (الملاك)، وصـار يقول لـه: اطْلَع إليـه وقُـلْ كـذا وكـذا، ويشـير إلى البـاري سـبحانه وتعـالى، وهـو بزعمـه عليّ بـن أبي طالـب، فيخـرج المُسَمّى جبريـل ويغيـب قليـلاً، ثـمّ يـأتي ويقـول: افعَـل رأيـك. ثـمّ جَمَـعَ هـذا الدِّعِـيّ أصحابـه وهجم عـلى جبلة يـوم الجمعـة العشريـن منـه، فَقَتَل وسـبى وأعلن بكفـره، وسَـبّ أبا بكرٍ وعمـر رضي الله عنهـا (الخليفتين الراشـديين الأول والثـاني). فجـرد إليـه نائـب طرابلـس الأمـير شـهاب الديـن قرطـاي الأمـير بـدر الديـن بيليـك (أو بَيليـك) العثـماني المنصوري على ألف فـارس، فقاتلهم إلى أن قَتَـلَ الدِّعِـيّ (المهـدي)، وكانـت مُـدّة خروجـه إلى قتله خمسـة أيـام))[1].

لم يسـبق أن تمّـت دراسـة الرمـوز الباطنيـة في قصّـة المهـدي النُّصـيري، ربـما لأنّ بعضهـا غريـب وشـاذّ حتـى بالنسـبة إلى أعضـاء الفرقـة وتعاليمهـم ورموزهـم السريّـة. فإبطـال الشريعـة الإسـلامية حالـة معروفـة في تاريـخ الحشّاشـين[2]. وهنـاك رمـوز أخـرى في قصـة «المهـدي» النُّصـيري غريبـة تمامـاً عـن الفكـر الإسـماعيلي. قصّـة الطائـر الأبيـض الـذي يحمـل روح المهـدي، وهـي قصـة تعـود إلى مصدريـن مختلفـين تمامـاً: النزعـة التوفيقيـة الإسلامية-الرزادشـتية[3]،

(١) المقريزي، كتاب السلوك، الجزء ٢/صـ١٧٤-١٧٥.

(٢) Lewis , The Assassins, p .١٢٨. وبخصـوص اعتقـاد الإسـماعيلية بإبطـال الشـريعة الإسـلامية وقـت ظهـور المهـدي، واتهـام المسـلمون لهـم بالإباحيـة، انظـر:
H. Halm , The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids, trans. M. Bonner (Leiden: Brill, ١٩٩٦), pp. ٢١–٢٢

(٣) في شاهنامة السلطان السلجوقي نظام الملك (توفي سنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م)، هناك رواية عن ثورة قام بها أحد أتباع أبو مسلم حاول فيها الانتقام من قاتله. زعم هذا الثائر -وكان ساحراً يُدعى سنذباد- أنّ الخليفة العباسي عندما أمر بإعدام أبو مسلم الخراساني، هرب الأخير بعدما تحوّل إلى حمامة بيضاء وحلّق عالياً نحو السماء، حيث استقرّ هناك مع «المهدي» و«مَزدَك» (مؤسس الفلسفة المزدكية في القرن السادس، وهي أحد صيغ الديانة الزرادشتية). انظر:

والتصوّف(١). أمّا استخدام النُّصيريين لرمز الطائر الأبيض فيدلّ على رفضهم لرمز الغراب الأسود المذكور ضمن تراث الفرقة الغرابية (إحدى الفرق الغالية المبكّرة)(٢).

H. Darke (trans.), The Book of Government or Rules for Kings (London: Routledge, ٢٠٠٢), p. ٢٠٧; P. Holsworth, A History of Persia (London: Routledge, ٢٠٠٤), pp. ٥٦١–٥٦٠

وحول مزدك والمزدكية، انظر:

E. Yarshater, "Mazdakiza", Cambridge History of Iran, III (١٩٨٣), pp. -٩٩١ ١٠٢٤

(١) تتضمّن قصة ثورة المهدي عنصرين من العناصر الصوفية. وقد أشار المقريزي في روايته عن الثورة إلى أنّ أحد أتباع المهدي زعم أنه كان إبراهيم بن الأدهم، أحد كبار المتصوّفة في القرن الثامن من مدينة بَلخ، وقد دُفِن في سوريا. انظر:

M. Sharon, Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae (Leiden: Brill, ١٩٩٧), vol. ٢, pp. ٩٦–٩٤

بالإضافة إلى أنّ رمز الطائر الأبيض كان مستخدماً من قبل العارفين المتصوّفة في زمن المهدي النصيري. ويقال إنّ الشيخ الصوفي أبو الحسن الشاذلي (توفي سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) رأى ملاكاً على هيئة طائر أبيض، انظر:

J. Renard and A. Schimmel (trans.), Ibn ʿAbbād of Ronda: Letters on the Sufi Path (New York: Paulist Press, ١٩٨٦), p. ٥٣

المتصوّف عمر بن الفارض (توفي سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٥م) رأى طيوراً بيضاء تحلّق فوق جنازة أحد مشايخ الصوفية. انظر:

E. Homerin, ʿUmar ibn al-Farīd: Sufi Verse, Saintly Life (New York: Paulist Press, ٢٠٠١).

وهناك متصوّف آخر شهير، جلال الدين الرومي (توفي سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٣م) استخدم الطائر في قصيدته رمزاً إلى الملاك جبريل. انظر:

W. C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Path of Rumi (Albany، N.Y.: State University of New York Press, ١٩٨٤), p. ٩٦

(٢) الغرابية فرقة من فرق الغُلاة زعمت أنّ الملاك جبريل أرسِل من الله إلى علي، لكنّه خلط بينه وبين محمد، لأنّهما كانا يشبهان بعضهما كغرابين لا يمكن التفريق بينهما. لذلك، لعنوا الملاك جبريل ومعه النبي محمد. راجع كتاب البغدادي، الفَرق بين الفِرَق، صـ٢٣٩. كانت هذه الفرقة موجودة في سوريا حتى زمن ابن جُبَير (توفي سنة ٦١٤هـ/١٢١٧م)، الرحّالة الأندلسي. وطبقاً لوصفه عن سوريا، كان الشيعة أغلبية أكثر من السنة خلال الفترة التي سافر فيها إلى هناك. من بين الفرق التي قابلها هناك، اعتبر أنّ الإسماعيلية والنُّصيرية (الذين يقولون بألوهية علي) والغرابية، أكثرها كفراً. انظر محمّد بن أحمد بن جبير، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦)، صـ٢٢٧.

توجد إشارات كثيرة في التراث النُّصيري تدلّ على اتهامات بالزندقة مذكورة في قصة الثورة التي اندلعت في مدينة جبلة. الشهادة التي كرّرها أتباع المهدي فيما يتعلّق بالأقانيم الثلاثة، واعتبار عليّ تابعه المقداد جزءاً أساسياً من هذا الثالوث، ولعن/ سَبّ الشيخين، جميع هذه الأمور تعكس نظرة سنيّة خرافية عن بعض العقائد النُّصيريّة المغلوطة. وأفضل مثالٍ عن هذا الفهم السطحي لمعتقدات الفرقة الباطنية يتمثّل في فتوى ابن تيمية الشهيرة (توفي سنة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، التي سنناقشها بالتفصيل في الفصل الثالث. وحقيقةُ أنّ هذه المعتقدات قد جرى كشفها أو فضحها تعني أنّ المهدي كان قد سمح لنفسه بإلغاء العمل «بالتقية»، وكأنّ آخر الزمان قد حان بالفعل.

في رواية ابن بطوطة، نعثر على معلومات إضافية مهمة حول هذه الثورة. فقد قال المهدي إنّ الملائكة ستدافع عنه، ثمّ وعد أتباعه أنّ فروع الآس ستتحوّل إلى سيوف أثناء قتالهم[1]. ويرجع هذا الوعد إلى حديث شهير جداً وشائع بين الغُلاة في زمن ثورة (أبو الخطّاب) في الكوفة في القرن الثامن[2].

٣,١٠. فتوى ابن تيمية القاتلة

ابن تيمية، رجل دين موقّر، لكنه مثير للجدل في الوقت نفسه، أحد أعلام المذهب[3] الحنبلي السنّي، وكان أول من أصدر

(١) ابن بطوطة، تحفة النظّار، صـ٢٩٢.

(٢) وعد أبو الخطّاب اتباعه خلال ثورته أنّ عصاهم ستتحوّل إلى رماح في أثناء قتالهم، وأنّ رماح وسيوف أعدائهم لن تؤثّر فيهم أو تخترق أجسادهم، انظر: النوبختي، فِرَق الشيعة، صـ٧٠.

(٣) بخصوص ابن تيمية وشخصيته المثيرة للجدل، انظر:
H. Laoust, "Ibn Taymiyya", EI٢ III (١٩٧١), pp. ٩٥٥–٩٥١

فتوى ضدّ النُّصيريّة (لتفاصيل أكثر حول الفتوى راجع الفصل الثالث والملحق رقم ٨)، يؤكّد فيها على زندقتهم، وخروجهم عن الإسلام، ووجوب اجتثاثهم والقضاء عليهم. كانت فتواه هذه الوحيدة التي صدرت في العصور الوسطى، ولم يردّد صداها الآخرون. وجديرٌ بالتنويه أنّ النظرة السلبية تجاه الفرقة كان أمراً مشتركاً بين علماء آخرين من السنّة والشيعة، كما يظهر في الفصل الثالث. لكن على الرغم من ذلك، علينا أن نسأل أنفسنا عن سبب اتخاذ هذه الخطوة الدراماتيكية الحرجة، وخلال تلك الفترة تحديداً، أي بعد خمسين عاماً من ظهور الفرقة النُّصيريّة.

الخلفية التاريخية التي صدرت خلالها الفتوى تحمل بين طيّاتها الإجابة عن هذا السؤال. كانت سياسة المماليك قاسية بشكل مبالغ فيه من الجوانب كافة، فقد قضوا على النزارية وتصدّوا للزحف المغولي. وأخيراً، وضعوا حدّاً للتواجد الصليبي في سوريا، وإن كان ثمن ذلك تدمير كل قلعة صليبية أو مرفأ صليبي في المناطق الساحلية، للحؤول دون توسّع الصليبيين وانتقالهم إلى مناطق أخرى[1].

كما أنّ سياستهم تجاه النُّصيريين كانت في منتهى القساوة أيضاً. فقد صدرت أوامر صارمة من السلطان في مصر بالقضاء عليهم وسحقهم بعد ثورة المهدي في جبلة. لا نعلم حقاً إذا ما كان هذا الأمر مقتصرٌ على مدينة جبلة فقط، أو على ولاية طرابلس كلها، أو سوريا بشكل عام. وقد نقل ابن بطوطة أنه بعد الثورة شنّ الأمير المملوكي لولاية طرابلس هجوماً انتقامياً، حيث قتل أكثر

---

(١) انظر مثلاً: C. Hillenbrand, The Crusades: Islamic Perspectives (London: Routledge, ١٩٩٩), pp. ٤٤٥–٤٤٦.

من عشرين ألف نُصيري، وهرب آخرون إلى عمق الجبل[1].

يفترض أنّ سياسة المهدي لم تكن مقبولة بالنسبة إلى غالبية أعضاء الفرقة، من الذين لم ينضمّوا إلى الثورة أو يدعموها. ويبدو أنّ المشايخ النُّصيريين قد تحمّلوا المسؤولية واتخذوا قرارات حاسمة بغية إنقاذ الفرقة من الإبادة الشاملة. طالب الزعماء النُّصيريون -مع علمهم أنّ السلطات والمرجعيات السنيّة لا تعتبرهم مسلمين- عدّهم من «أهل الكتاب»، أي أنّهم طائفة موحّدة تخضع لحكومة إسلامية. وبذلك وجب عليهم دفع الجزية، لكن وبسبب سوء أوضاعهم المادية والاقتصادية، وجب عليهم دفع أدنى حدّ للجزية بحسب ما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية، دينار واحد عن كل شخص[2]. وطبقاً لرواية ابن بطوطة، كتب النُّصيريون (دون أن يحدّد مَنْ بالضبط) كتاباً إلى أمير طرابلس يعِدونه بدفع الجزية -دينار واحد عن كل شخص- إذا أبقى على حياتهم[3].

تقول فرضية دوسو إنّ ابن تيمية قد حرّم في فتواه العلاقات والتعاملات اليوميّة التي تجري بين المسلمين والنُّصيريين، وهذا معناه أنّه يمكننا معرفة المزيد عن هذه التحريمات والموانع من واقع تلك الفترة. تكشف لنا الفتوى أنّ النُّصيريين كانوا يشكّلون مجتمعاً ملتزماً ومنتجاً، فكانوا يحرثون أراضيهم ويزرعونها، وكانوا يحاربون إلى جانب إخوانهم المسلمين في الثغور ضدّ الغزاة الأجانب، حتى إنّهم كانوا يتزوجون من المسلمين ويُدفَنون في مقابرهم. لذا كان تنفيذ الفتوى بحرفيتها أمر غير واقعي وغير

---

(١) ابن بطوطة، تحفة النظّار، صـ٢٩٢.

(٢) بخصوص فريضة الجزية، انظر على سبيل المثال: J. E. Lindsay, Daily Life in the Islamic World (Westport, Conn.: Greenwood Press, ٢٠٠٥), p. ١٢١

(٣) المصدر السابق.

ممكن[١]. وتدعم فرضية دوسو رواية بارهيربايوس عن المقاومة التي أبداها النُّصيريون أثناء صدّهم للغزاة الصليبيين في نهاية القرن الحادي عشر. وأثناء عبور الفرنجة بين جبل لبنان وطرابلس، قتلوا عدداً كبيراً من النصيريين[٢]. ويدعم فرضية دوسو أيضاً تفسير ابن تيمية لبقاء الفرقة واستمرارها بعد ثورة المهدي:

((وراسلوا ملك الأمراء (أمير طرابلس) والتزموا أن يعطوه ديناراً على كل رأس إن هو حاول إبقاءهم... وكان الخبر (خبر ثورة المهدي في مدينة جبلة) قد وصل به الحمام إلى الملك الناصر (السلطان المملوكي في مصر، توفي سنة ٧٤١هـ/ ١٣٤١م). وصدر جوابه أن يحمل عليهم السيف، فراجعه ملك الأمراء، وقال إنّهم عمّال المسلمين (عن النصيريين) في حراثة الأرض، وإنّهم إن قُتِلوا سيَضعَف المسلمون لذلك، فأمر (السلطان) بالإبقاء عليهم))[٣].

ذهبت جهود ابن تيمية أدراج الرياح، إذ إنّ المصالح الاقتصادية بالنسبة إلى المماليك كانت أهم من الالتزامات الدينية. علاوةً على ذلك، كان ابن تيمية يعتبر من قبل السلطات والمرجعيات الدينية المملوكية رجل دين متطرّف. يخبرنا المؤرّخ ابن الوردي أنّ المماليك طلبوا من ابن تيمية قبل اثني عشر عاماً من اندلاع الثورة –أي خلال الأحداث التي وقعت عام ٧٠٥هـ/ ١٣٠٥م– مرافقتهم في حملتهم ضدّ نُصيريّة الظنينين وإصدار فتوى ضدّهم. لكن، وبعد الانتهاء من مهمّته، استُدعِي إلى دمشق، ومَثُلَ أمام لجنة من علماء الدين للتحقيق معه بخصوص تهمة صدرت بحقه، وهي القول

(١) Dussaud , Histoire et religion des Nosairis, pp. ٣١–٢٩

(٢) E. A. W. Budge, The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj –١٢٢٥ ١٢٨٦ (Amsterdam:Apa-Philo Press, ١٩٣٢), vol. ١, p. ٢٣٥

(٣) ابن بطوطة، تحفة النظّار، صـ٢٩٢.

«بالتجسيم»، وأُلقيَ في السجن إثر هذه التهمة[1].

لا نعرف سوى القليل عن تاريخ الفرقة خلال الفترة ما بين القرن الخامس عشر والقرن التاسع عشر. قد نسمع عن مشايخ وزعماء من خلال أشعار وقصائد لهم، لكننا لا نمتلك معلومات كافية لتأريخ نشاطاتهم، ووضعها ضمن أطرها التاريخية. ومثالٌ على ذلك: الشيخ حسن الأجرد من عانا، الذي عاش خلال القرن الخامس عشر، وذلك بحسب كتاب محمّد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، الذي تدور حوله كثير من الشكوك والتساؤلات[2]. اعتقد ماسينيون أنّ هذا الشاعر عاش حوالي عام ٨٣٦هـ/ ١٤٣٣م[3]. على أية حال، لا توجد معلومات كافية حوله، كما لم تُجرَ أيّة أبحاث أو دراسات بخصوص هذه القرون الأربعة الأخيرة بعد.

٤-١-١ تاريخ النُّصيريين خلال القرون الوسطى

(سرد مختصر بحسب التسلسل التاريخي)

هـ النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي:

– يقول ابن نُصير من مدينة البصرة عن نفسه: إنّه «باب» الإمامين العاشر والحادي عشر، عليّ العادي (٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)،

---

(١) زين الدين عمر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٩، الجزء٢ /صـ٣٦٣.

(٢) تاريخ العلويين، صـ٣٧٦-٣٧٨. قصائده الوحيدة المتوفّرة لدينا موجودة ضمن مخطوطة باريس، رقم ١٥٤٠، صورة ١٧٥/ب-١٧٦/ب. وتمّت دراستها في كتاب:
١٤ C. Huart, “La poesie religieuse des Nusayrīs ”, Journal Asiatique (١٨٧٩), p. ٢٥٥

(٣) Massignon , “Esquisse”, p. ٦٤٧, item ٣٩

والحسن العسكري (٢٦٠هـ/ ٨٧٣٠ م).

- بنو الفرات يدعمون ابن نُصير في تأسيس فرقته النُّمَيرية/ النَّميرية.

- انشقاق إسحاق الأحمر عن الفرقة النُّمَيرية/ النَّميرية.

ه نهاية القرن التاسع الميلادي:

- انتقال زعامة الفرقة ومشيختها إلى محمّد بن جُندب، ثمّ إلى عبد الله الجَنَّان الجنبلاني.

- انتساب الخصيبي إلى الفرقة النميرية على يد الجَنّان.

ه ٣١٤هـ/ ٩٢٦ م:

- تدريب الخصيبي العرفاني، وتلقّيه العلم الباطن عن الشيخ عليّ بن أحمد التربائي.

ه ٣١٤-٣٣٣ هـ / ٩٢٦-٩٥٤ م:

- الخصيبي ينشر دعوته علناً في بغداد، ثم إلقاء القبض عليه، وسجنه إثر ذلك.

- هروبه الغامض والعجيب، وهجرته إلى سوريا.

- تأسيس أول مركز للفرقة في حرّان، وانضمام واحد وخمسين تلميذاً إلى حلقته.

ه ٣٣٤هـ/ ٩٤٧ م:

- زيارة الخصيبي لتلاميذه البالغ عددهم ١٤٠ تلميذاً في بلدة التربة.

ه ٣٤٠هـ/ ٩٥١ م:

- إتمام الجلّي صلواته وأدعيته مع الخصيبي في مجلسه، بصحبة هارون الصائغ.

ه ٣٤٤هـ/ ٩٥٦م:

- يلجأ الخصيبي إلى التزام التقيّة، ليَظهر كعالِم إماميّ موقّر.

- إجازة الخصيبي لهارون بن موسى التلعكبري في الكوفة.

ه منتصف القرن العاشر:

- تعيين الجسري زعيماً للفرقة في بغداد.

- عودة الخصيبي إلى سوريا، وتأسيس مركز جديد للفرقة في مدينة حلب، ودعمه من قبل الحمدانيين.

- إهداء كتابه «الهداية الكبرى» إلى سيف الدولة الحمداني.

- تعيين الخصيبي تلميذه الجلّي خَلَفَاً له في حلب.

ه ٣٥٨هـ/ ٩٦٩ م:

- وفاة الخصيبي في حلب.

ه ٣٧٠هـ/ ٩٨٠ م:

- محاورة بين الجلّي وتلميذه الطبراني في بيروت.

ه النصف الأول من القرن الحادي عشر:

- زعامة الطبراني للفرقة.

- النشاط اللاهوتي لبني شعبة الحرانيين.

ه ٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م:

- سيادة بني الأحمر من قلعة بلاطنس على نُصيريّة الجبل.

ه منتصف القرن الحادي عشر:

- يخبرنا ابن حزم الأندلسي عن وجود مركز نُصيري في طبرية.

- يؤلّف عليّ بن حمزة زعيم الدروز رسالته التي هاجم فيها النّصيريين.

ه بداية القرن الثاني عشر:

- سيادة بني محرز من ناحية المرقب على نُصيريّة إقليم طرابلس (حتى عام ٥١١هـ/ ١١١٧م).

- رحلات الشيخ النشابي ومناظراته داخل المناطق الإسلامية في سوريا.

ه ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م:

- احتلال صلاح الدين (الأيوبي) الجبل، بعد قرنٍ كامل من تشرذم النُّصيريين ما بين المناطق الواقعة تحت سيطرة الفرنجة، والمناطق التي يسيطر عليها المسلمون.

ه نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر:

- هيمنة النزاريين على المناطق النُّصيريّة في الجبل.

ه ٦١٩-٦٣٨هـ/ ١٢٢٢-١٢٤٠م:

- حملة الأمير مكزون السنجاري وجيشه لنجدة النُّصيريين من أعدائهم النزاريين والكُرد. وقضاؤه التام على فرقة الإسحاقية المناوئة.

ه ٦٥٩هـ/ ١٢٦٠م:

- اجتياح بيبرس لسوريا، ومحاولته الأولى لهداية النُّصيريين للمذهب السنّي.

ه ٧١٧هـ/ ١٣١٧م:

- صدور أمر ثانٍ بهداية النُّصيريين من السلطات المملوكية، عقبه عملية مسح جغرافي لولاية طرابلس. فرض ضرائب والتزامات دينيّة على النصيريين.

- فشل الثورة التي قادها المهدي النُّصيري في منطقة الجبل،

إذ تـمّ قمعهـا والقضـاء عليهـا بصـورة وحشـية مـن قبـل جيـش أمـير طرابلـس.

هـ القرن الرابع عشر، قبل عام ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م:

- فتـوى ابـن تيميـة ضـدّ النُّصيريّـة، والقـول بخروجهـم عـن الجماعـة الإسـلامية.

- رسـالة مـن زعـماء النُّصيريـين ومشـايخهم إلى أمـير طرابلـس، يطلبـون منـه الإعفـاء عنهـم والإبقـاء عـلى حياتهـم مقابـل دفعهـم للجزيـة.

- قـرار السـلطان المملوكـي بالإبقـاء عـلى النُّصيريـين، بهـدف العمـل في أراضي المسـلمين وحراثتهـا.

الفصل الثاني
العقيدة النُّصيرية

النظـام العقائـدي النُّصيري-العَلَـوي عبـارة عـن خليـط متبلـور مـن الأفـكار التـي جرى تطويرهـا عـلى مـدى قرنـين مـن الزمـن داخـل الدوائـر الباطنيـة الشـيعية. ظهـر هـذا النظـام العقائـدي في منطقـة تلاقـت فيهـا تيـارات فكريـة مختلفـة، كالإسـلام والحضارتـين الهللينيـة والفارسـية. لـذا لكـي نتوصّـل إلى فهـم صحيـح لعقيدتهـم التوفيقـة علينـا أن نبـذل جهدنـا في تنظيـم وترتيـب تراثهـم، وأحاديثهـم، طالما أنّه لا يوجـد نظـام محـدّد في معظـم كتابـات الفرقـة الدينيـة يمكننـا الاعتـماد عليـه. هـذا التنظيـم قائـم عـلى أفـكار جـرى تكرارهـا في المخطوطـات النُّصيريّـة المتوفّـرة لدينـا، وهـي تتكـوّن أساسـاً مـن مجاميـع أحاديـث متفرّقـة. لكـن هنـاك بعـض الاسـتثناءات ككتـاب «مجمـوع الأعيـاد» المهـم، إذ جـرى ترتيـب الأحاديـث فيـه بحسـب أيـام الأعيـاد. أغلـب المـواد المذكـورة في «سلسـلة الـتراث العلـوي» مُجمّعـة بطريقـة عشـوائية وغـير منتظمـة، والمصـادر التـي تحتويهـا السلسـلة تسـاعدنا عـلى اتخـاذ خطـوة أبعـد نحـو فهـم أفضـل وأصـحّ للعقيـدة النُّصيريّـة ومصادرهـا.

تـمّ إحـراز تقـدّم ملحـوظ في مجـال الأبحـاث والعقائـد النُّصيريّـة خـلال العقـد المنـصرم. وأهـم عمـل في هـذا المجـال قدّمـه مؤخّـراً الباحثـان الإسرائيليـان بـار-آشِر وكوفسـكي في كتابهـما «العقيـدة

النُّصيريّـة العلويـة». إلا أنّ دراسـتهما هـذه ليسـت أكثـر مـن مجـرّد مجموعـة مـن المقـالات والأبحـاث، كل مقالـة منهـا تركّـز عـلى مخطوطة معينـة. ناهيـك عـن المسـاهمة العظيمـة التـي قدّماهـا في عملهـما هـذا، فإنّنـا لا يمكننـا اعتبـاره عمـلاً جامعـاً وموسّـعاً. فالدراسـة لا تغطّـي الكتابـات النُّصيريّـة كافـة، كـما نلاحـظ في أغلـب الحـالات أنّهـا تفتقـر إلى سـياق دينـي أكثـر اتسـاعاً. هدفنـا الأسـاسي في هـذا الفصـل هـو إكـمال هـذا العمـل المهـم لبـار-آشِر وكوفسـكي عـن طريـق تقديـم العقيـدة النُّصيريّـة كـما هـي، وعـلى أسـاس كافـة المصـار النُّصيريّـة المتوفّـرة لدينـا، مـع إضافـات مهمـة مـن المصـادر الجديـدة في سلسـلة الـتراث العلـوي. هـذا بالإضافـة إلى أنّنـا قـد شرعنـا نتتبّـع عنـاصر المعتقـدات التوفيقيـة التـي تخلّلـت المنظومـة العقائديـة للفرقـة، والتـي يمكننـا العثـور عليهـا في بعـض الأديـان والعقائـد المحيطـة بالمنطقـة، وبالتحديـد: الإسـلام، والمسـيحية، والفلسـفة الإغريقيـة، والديانـة الزرادشـتية، إلى جانـب جماعـات وعقائـد صوفيـة أخـرى كانـت موجـودة في العـالم الإسـلامي القروسـطي.

[illegible]

بـما أنّ الدراسـات والأبحـاث العربيـة التي تتنـاول الديانـة النُّصيريّة تمثّـل دعايـة إيجابيـة، أو دفاعيـة سـلبية، بـدلاً مـن أن تكـون دراسـات موضوعيـة، فسـنركّز هنـا عـلى تطـوّر الأعـمال الغربيـة الأساسـية في هـذا المجـال.

إنّ روّاد باحثـي ودارسي العقيـدة النُّصيريّـة في القـرن التاسـع عشر كانـوا علـماء أعضـاء في مجمـع الدراسـات الآسـيوية الفرنسـية وجمعيـة الدراسـات الاسـتشراقية الأمريكيـة، وأعضـاء بعثـات دبلوماسـية،

عملوا تحت إشراف مندوبين أوروبيين في الشرق الأوسط، بالإضافة إلى البعثات والإرساليات التبشيرية المسيحية. سابقاً، وردت أخبار مقتضبة حول الفرقة في كتابات ومذكّرات الرحّالة وعشّاق المغامرات الذين عبروا جبال الأنصارية. أمّا الباحثون الأوائل في شؤون الفرقة وعقائدها، فكانوا ينشرون أوراقاً أكاديمية في كل مرة يعثرون فيها على نصّ جديد أو تقع أيديهم على مخطوطة جديدة. كانت أبحاثهم عبارة عن خليط من اكتشافاتهم الجديدة، بالإضافة إلى معرفتهم السابقة بالهرطقات الإسلامية. معظم الدراسات في هذا المجال قدّمها باحثون فرنسيون؛ فقد كتب أنطوان سيلفستر دي ساس فصلاً كاملاً عن النُّصيريّة في كتابه *Exposé de la religion des Druzes*، معتمداً على رسالة مناظرة ألّفها مؤسس المذهب الدرزي، حمزة بن علي[1]. أمّا القسّ البريطاني صموئيل لايد فقد أقام بحثه حول كتاب «المشيخة»، الكتاب الأصلي الذي بات مفقوداً اليوم[2]. والباحث رينيه دوسو اعتمد في بحثه بشكل أساسي على كتاب سليمان الأذني «الباكورة السليمانية»[3]. لقد مال كلٌّ من سلفستر دي ساس ولايد إلى تقديم النزعة التوفيقية النُّصيريّة على أنّها خليطٌ من المؤثّرات الإغريقية والفارسية. فبحسب فرضيتهما، ورث المسلمون مذاهب وعقائد

(١) De Sasy, Exposé de la Religion des Druzes, II, pp. ٥٨٦-٥٥٩

(٢) مقتطفات من كتاب «المشيخة» Manual for Shiekhs، مترجم إلى اللغة الإنكليزية، في كتابه «اللغز الآسيوي»، صـ٢٣٣-٢٦٩.

(٣) مترجم إلى اللغة الفرنسية في كتاب دوسو «تاريخ العقيدة النصيرية»، Histoire et religion des Nosairīs، صـ١٦١-١٧٩. انظر أيضاً مراجعة إغناز غولدزهاير لنص دوسو، متضمّن ملاحظاته وتصحيحاته على الترجمة في: Über Dussad: histoire et religion des Nuṣairīs', Archiv für religion Swissenschaft (Tubingen and Leipzig: Verlag von J. C. b. Mohr, ١٩٠١), pp. ٨٥-٩٥.

الحضارتين العريقتين اللتين تمكّنوا من قهرهما، وهما: الثقافة الهلينية- البيزنطية في الغرب، والحضارة الساسانية- الفارسية في الشرق(١).

على أيّة حال، فضّل دوسو التركيز على تأثير المجتمعات الوثنية التي عاش فيها أعضاء الفرقة واستقرّوا، تلك المجتمعات القديمة التي كانت مستقرّة في المنطقة منذ زمنٍ بعيد. وبما أنّ هناك نقص حادّ في المعلومات المتعلّقة بأعداد الوثنيين الذين اعتنقوا الديانتين المسيحية والإسلام خلال الفترة الوسيطة، لا يمكننا استبعاد احتمال وجود مجتمعات وثنية حتى في القرنين العاشر والحادي عشر. كان افتراض دوسو يتلخّص في أنّ الفرقة كانت موجودة في جبال الأنصارية قبل ظهور الإسلام بفترة طويلة، وأنّ أفرادها، حتى بعد دخولهم الإسلام واعتناقهم المذهب الشيعي، حافظوا على المذاهب والمعتقدات الفينيقية التي تأثّرت بدورها بالفلسفة الإغريقية(٢). ولكي يدعم نظريته، حاول أن يذكر تأثير صابئة حرّان على معتقدات الفرقة، وهذا مجتمع وثني آخر كان موجوداً حتى إواخر الفترة الوسيطة(٣).

نظرية أخرى حول نشأة النُّصيريّة اقترحها القساوسة المسيحيون الذين عاشوا في سوريا خلال القرن التاسع عشر. يورد لايد أخباراً عن قساوسة إرساليات قالوا إنّ النُّصيريون قد

---

(١) لايد، اللغز الآسيوي، صـ٥٤، ٧٦-٧٧.

(٢) دوسو، تاريخ العقيدة النُّصيريّة، صـ١٤، ١٧-١٨. هذه الفرضية عن التأثير الوثني قد أكّدها أيضاً باسيت R. Basset. انظر تصديره بعنوان «النُّصيريون Nusayris»، في موسوعة الدين والأعراق.
J. Hastings (ed). Encyclopaedia of Religion and Ethnics (New York: Charles Scribner's Sons, ١٩٥٥), vol. ٩, pp. ٤١٧-٤١٩

(٣) دوسو، تاريخ العقيدة النُّصيريّة، صـ٢٠، ٤٤-٤٥.

تبنّوا نوعاً من الأفكار الغنوصية-المسيحية، التي اعتبرتها الكنيسة الأرثوذكسية محض هرطقات[1]. يعتبر هنري لامينز الفرقة جالية مسيحية ضالّة فقدت مع مرور الزمن معتقداتها الأصلية، وتبنّت بدلاً منها الفكر الشيعيّ الصوفي بعد أن طعّمته بالخرافات والمعتقدات السورية المحلية[2].

خلال القرن العشرين، تمّ إحراز الكثير في مجال دراسة نشأة الفرقة النُّصيريّة، على يد الباحثين الفرنسيين مرة أخرى. يعتبر عمل لويس ماسينيون في هذا المجال نقطة انعطاف محورية في طريقة استخدام المصادر، فمنذ عصره وصاعداً، تمّ إلغاء نظام اعتماد الدراسة على مصدر وحيد. ففي مقالته في الطبعة الأولى من «الموسوعة الإسلامية»، ومقالته «نشأة النُّصيرية»، يذكر ماسينيون جميع المصادر النُّصيريّة المعروفة لدينا اليوم[3]. علاوةً على ذلك، لم يعتمد على الشهادة الشفهية، كما فعل أسلافه من قبله. وبهذه الطريقة تجنّب ماسينيون الوقوع في فخّ تضليل أفراد الفرقة المتعمّد الذين كانوا يلتزمون مبدأ التقيّة. وأهم منعطف في نظام ماسينيون

---

(١) لايد، اللغز الآسيوي، صـ٤٩-٥٠.

(٢) لامينز، هل النُّصيريون مسيحيون؟ حول كتاب صدر حديثاً، Revue de l'Orient Chréstien ٥ (١٩٠٠) pp. ٣٣-٥٠

(٣) انظر سيرة ماسينيون حول النُّصيريّة في «النصيريون».

L. Massignon. "Esquisse d'une bibliographie Nusayrie", Opera Minora I (١٩٣٦), Nuṣairī, EI vi, p. ٩٦٦, pp. ٦٤٠-٦٤٩

مع أنّ ماسينيون يذكر أغلبية المصادر النُّصيريّة التي نعرفها اليوم، يبدو أنّه لم يستخدم أغلبها، إذ إنّه لم يستشهد إلا ببعضها في عمله المؤلف من أربع مجلّدات: «آلام الحَلّاج: متصوّف وشهيد الإسلام». ومع أنّه زعم في «موجزه» أنّه قد وصل إلى مرحلة متقدمة في بحثه «دليل إلى الأدب العلوي»، لكن يبدو أنّ التدخّل الفرنسي السياسي في سوريا خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين وقف حجر عثرة أمام إنجاز مشروعه، كما يبدو واضحاً من وعده الحذر بألا ينشر مشروعه المستقبلي هذا من دون موافقة شيوخ العلويين والحصول على إذن مسبق منهم، انظر موجز ماسينيون Esquisse، صـ٦٤٠.

يبدو في تبنّيه ما يسمى بالموقف الداخلي (من الداخل)، ويقصد بذلك وجهة نظر تعتبر النزعة التوفيقية النُّصيريّة نتيجة تطوّر طرأ من داخل الفكر الشيعي، وليس نتيجة موقف خارجي، بمعنى نتيجة تأثير من خارج نطاق الإسلام أو من الوثنية.

الخطوة التالية في هذا البحث قام بها علماء ألمان، أمثال رودولف شتروتمان، ومن بعده هاينز هالم، اللذين ساهما إلى حدٍّ كبير في وضع تعريف للمنظومة العقائدية النُّصيريّة. نسخة شتروتمان النقدية من كتاب الطبراني «مجموع الأعياد» (انظر الملحق رقم ١)، ودراسات هالم عن أساليب انتقال الأحاديث والأخبار التراثية عند النصيريين[١] والفكر العرفاني عند الغلاة[٢]، جميعها أدوات محورية لأي بحث في هذا المجال. تبنّى هذان الباحثان في أبحاثهما وجهة نظر «الموقف الداخلي»، لدرجة أنّهما اعتبرا كافة المذاهب والعقائد النُّصيريّة آخر مرحلة من مراحل تطوّر الفكر الشيعي الصوفي في الكوفة. على أيّة حال، تمّ لاحقاً اقتراح وجهة نظر مختلفة تماماً في أعمال كلّ من الباحثين الإسرائيليين مئير بار-آشر وآريه كوفسكي. فمن خلال دراستهما، التي ركّزت بشكل رئيسي على مخطوطتي كتاب «الأسوس» *fonds arabe* ١٤٤٩، وكتاب «الأصيفر» *fonds arabe* ١٤٥٠ (مخطوطات باريس Bibliothéque Nationale)، قدّما لنا فرضيات جديدة. أدّت هذه الدراسة إلى استنتاج مفاده أنّ للديانة المسيحية أثر بالغ على معتقدات الفرقة[٣]. وفي ورقة بحث حديثة، يؤكّد بار-آشر أيضاً

(١) هاينز هالم، «النُّصيريّة»، صـ١٤٨-١٥٠، وأيضاً «كتاب الأظلّة: أحاديث الغُلاة ونشأة النُّصيريّة»، الإسلام ٥٥، (١٩٧٥)، صـ٢٢٤-٢٥٨. الإسلام ٥٨، (١٩٨١)، صـ١٥-٨٦.

(٢) هاينز هالم، «الغنوصية في الإسلام».

(٣) انظر على سبيل المثال، كتاب بار-آشر وكوفسكي، «العقيدة النُّصيريّة العلوية»، صـ٧٣-٧٤.

على التأثير الإيراني الملحوظ في المعتقدات النُّصيريّة المبكّرة[1]. قد يشير بار-آشِر وكوفسكي إلى وجود اتجاه جديد في مجال الأبحاث، يعيد إبرة البوصلة باتجاه الموقف الخارجي.

هدفنا هنا هو الجمع ما بين عدّة اتجاهات ووجهات النظر حول نشأة العقيدة النُّصيريّة، بدلاً من رفض أو استبعاد الاتجاهات القديمة. إنّ وجود العناصر الفارسية والمسيحية والوثنية أيضاً داخل المخطوطات النُّصيريّة هو أمر جليّ وواضح لا يمكن إنكاره، لكنها في الوقت نفسه تكشف لنا عن عملية تطوّر دينية داخلية ضمن الفكر الشيعي للغلاة في الكوفة. الرواية التاريخية الخاصة بالفرقة هي الأداة الرئيسية التي تساعدنا على فهم تطوّر العقيدة النصيرية: فالنُّصيرية نسخة صوفيّة عن المذهب الشيعي، أسّسها وطوّرها محمّد بن نُصير النُّمَيري/ النَّميري في القرن التاسع، كما جرى تجديدها من قبل مجموعة جديدة أخرى، بقيادة الخصيبي في القرن العاشر. ظهرت الفرقة في البصرة، والكوفة، وبغداد، وهذه المدن كانت تسودها بيئة خاضعة للتأثيرات الفارسية، فلعب بعض أعضاء الفرقة دوراً كبيراً في ربط الفرقة ببعض المفكرين والفلاسفة الفرس في عصر الخصيبي، من أمثالهم أبو عليّ البصري الذي لا نعرف الكثير عنه، والذي ورد اسمه في المصادر النُّصيريّة بصفته ناقلاً لأحاديث باطنية-صوفية في مدينة شيراز[2]. والشاعر المنتجب العاني الذي يبدو أنّ هناك علاقات وثيقة تربطه مع الزعيم البويهي باختيار. هذا التأثير الإيراني القوي على نصوص

(١) مقال بار-آشِر وكوفسكي: «المكوّن الفارسي للعقيدة النصيرية»، ترجمة إبراهيم جركس.
M. Bar-Asher, "The Iranian component of the Nuṣayrī religion", Iran XLI (٢٠٠٣), pp. ٢١٧-٢٢٧

(٢) الطبراني، مجموع الأعياد، ص٢٨.

الفرقة في القرن العاشر ليس نتيجة الميل الشعوبي بين النُّصيريين فحسب، كما اقترح بار-آشِر[1]، بل أيضاً نتيجة مصادفة بحتة، حيث تزامن تأسيس الفرقة مع نهضة الثقافة الفارسية في الدولة البويهية، التي أطلق عليها آدم ميز اسم «نهضة الإسلام»[2]. علاوة على ذلك، بعض الجماعات الدينية الفارسية الأقدم لم تكن قد اعتنقت الإسلام في القرنين العاشر والحادي عشر. ففي بلاد فارس والعراق، كانت الزرادشتية والمزدكية الديانتين السائدتين في تلك الفترة. كما قامت العديد من الجماعات الفارسية بالدمج ما بين التعاليم الإسلامية والديانات الفارسية. وتلك كانت حال غالبية الإيرانيين الذين اعتنقوا العقيدة الإسماعيلية[3]. كتب المؤرخ الشيعي النَوبختي (توفي سنة ٣١٠هـ/ ٩١٢م) قائلاً: ((فهذه فرق أهل الغلوّ مِمّن انتحل التشيّع وإلى «الخرميدنية» و«المزدكية» و«الزنديقية» (المانوية) و«الدهرية» مرجِعهم جميعاً لعنهم الله)) .[4]

إنّ النزعة التوفيقية / أو التوفيق بين المعتقدات *Syncretism* التي تميّز جميع الديانات والمذاهب تقريباً، نتيجة عاملين رئيسيين: الداخلون الجدد الذين ينقلون معهم أفكارهم ومعتقداتهم السابقة، ثمّ يدمجونها مع ديانتهم الجديدة، وتلك هي حال الإسلام الشيعي. وفي الوقت نفسه، تتأثّر الجماعة الدينية بالمعتقدات والأفكار المحيطة بها. وقد تمّت صياغة المذهب النُّصيري من خلال هذين العاملين:

(١) Bar-Asher , “The Iranian component”, pp. ٢١٩–٢٢٢

(٢) A. Mez, The Renaissance of Islam, trans. S. Khuda and D. S. Margoliouth (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi ١٩٧٩).

(٣) F. Daftary, A Short History of the Ismailis (Edinburgh: Edinburgh University Press١٩٩٨), pp. ٥٥–٥٣.

(٤) النوبختي، فِرَق الشيعة، ص٤٦. أوّل فرقتين ذكرتا هنا هما طائفتان من الزرادشتية التي وُجدت في كلٍّ من العراق وإيران. انظر: Daftary, ibid., pp. ٣١, ٥٤, ٥٨

أغلب الغُلاة وأعلام النُّصيريين كانوا من الموالي، كما هي غالبية الشيعة، كما أنّ هناك إشارات على جهود بذلها النُّصيريون لهداية الناس إلى مذهبهم بعد هجرة الفرقة إلى سوريا. وقد استتبعت عملية انتقال الفرقة من العراق إلى سوريا تغييراً جذرياً في هذين العاملين اللذين ولّدا نزعة توفيقية. فكان الانتقال من بيئة أو وسط زرادشتي- فارسي، إلى وسط آخر مسيحي- بيزنطي.

[٢] طبيعة اللاهوت النُّصيري

إنّ فهم العالم النوراني يتطلّب من الداخل الجديد في العقيدة النُّصيرية-العلوية أن يدرس لفترة طويلة ما يسمىّ بعلم التوحيد، إذ إنّ التوحيد مفهوم أساسي ومحوري في العقيدة النُّصيرية-العلوية.

إنّ مفهوم اللاهوت النُّصيري ما هو إلا انعكاس لصورة الفكر الأفلاطوني المحدَث. والأمر ذاته ينطبق على اللاهوت الإسماعيلي، الذي يقوم أيضاً على أساس الفلسفة الأفلاطونية المحدَثة. الإله هنا إله مجرّد إلى أبعد حد، صدرت/ فاضت عنه المخلوقات كافة، كما يشعّ النور من قرص الشمس. وتمّ تمثيل هذه الفيوضات بسلسلة من التدرّجات للكائنات المخلوقة، من الأسمى والأرفع إلى الأدنى والأخفض. وكلّما ابتعد المخلوق عن مصدر الخَلق/ الخالق، أي الربّ أو الله كما في العقيدة النُّصيريّة، ازداد نقصاناً. وكذلك هناك تراتبية هيراركية ضمن العالم النوراني، بحسب ترتيب الخَلق.

عُرّف اللاهوت في المصادر النُّصيرية- العلوية «بالأنزع البَطين»، ويعني المجرّد واللامحدود والمبهم، لا يحصره فهم ولا يحدّه عدد.

[1] وغالباً ما يشار إليه «بالغيب»[2]، لذا نلاحظ أنّ النُّصيريين-العلويين يستخدمون أوصافاً سالبة للاهوت[3] لتحديد طبيعته: بلا شكل، بلا حَدّ، لا يحدّه شيء، غير مخلوق أو متجسّد، ولا يطاله التغيّر والصيرورة، ولا يصيب النقصان طبيعته النورانية الصرفة، لذا جميع ظهوراته بذاته (بجوهره)[4].

وقد تمّ شرح طبيعة اللاهوت المجرّدة هذه بالتفصيل في كتابَي المفضّل بن عمر «كتاب الأسوس» و«كتاب الصراط»، وفي كتاب ابنه محمّد «كتاب آداب الدين» المفقود[5]. وغالباً ما يستشهد النُّصيريون- العلويون - في خضمّ مناقشاتهم لطبيعة اللاهوت- بكتاب محمّد بن سنان «كتاب التوحيد»، وكتاب ابن نُصير «المثال والصورة». هذا التنزيه[6] المفرط للخالق من الصفات والنعوت

---

(١) الرسالة المفضلية، المفضّل بن عمر الجُعفي، صـ١١، كتاب المثال والصورة، محمّد بن نُصير، صـ٢٢٣-٢٢٤، ديوان الخصيبي.

(٢) انظر على سبيل المثال، الرسالة النميرية، محمّد بن عليّ الجلّي، صـ٣٠٣، ديوان الخصيبي.

(٣) بخصوص «نفي الصفات»، راجع رسالة تزكية النفس في معرفة باطن العبادات الخمس، المكزون السنجاري، صـ٢٧٥، أو «سَلب الصفات» انظر مناظرات الشيخ النشابي، صـ١٨٦. راجع أيضاً كتاب بار-آشِر وكوفسكي: العقيدة النُّصيريّة العلوية، صـ٣٩. وهو قيد الترجمة الآن.

(٤) حجّة العارف في إثبات الحقّ على المبيّن والمخالِف، عليّ بن حمزة بن عليّ بن شعبة الحرّاني، صـ٢٤٢-٢٥٣، ٢٥٨. كتاب المثال والصورة، ابن نُصير، صـ٢٠٨. حقائق أسرار الدين، الحسن بن شعبة الحراني، صـ١٧،١٥، ٣٥، ٣٧. كتاب الأصَيفِر، محمّد بن شعبة الحراني، ٣-٤. في معظم الحالات، وطبقاً للاهوت النصيري- العلوي، ظهر المعنى -أو الوجه الأسمى والأنقى للاهوت- في سبع ظهورات، ودائماً كان يظهر في ذاته. انظر، الرسالة المرشدة، الميمون بن القاسم الطبراني، صـ١٧٣. وهناك مصدر ورد فيه حديث عن اثني عشر ظهوراً بدلاً من سبع ظهورات، انظر مسائل بيروت، الطبراني، ٢٠٥.

(٥) انظر كتاب الأسوس للمفضّل بن عمر، صـ٨-٩. والإشارة نفسها وردت في كتاب حاوي الأسرار، لمحمد بن عليّ الجلي، صـ١٥٧-١٥٨. كما أنّ عنوان «آداب الدين» مذكور في كتاب حقائق أسرار الدين، للحسن بن شعبة الحراني، صـ٣٧.

(٦) Dussaud, Historie et religion des Nosairîs, pp. ١٠١-١٠٢

كافة دليل على سعي النُّصيريين- العلويين الدؤوب لبلوغ أعلى درجات التوحيد. على أيّة حال، تتضمّن الكتابات الباطنية للفرقة أيضاً صفات موجبة للاهوت، مؤكّدةً على وحدانيته، وأنّه الإله الواحد الأحد، القدير، وربّ العالمين وخالق الكون[1]. إنه الكيان الأسمى في هذا الكون، «العليّ الأعلى»[2]، وهذه العبارة تتضمّن اسم «عليّ»، وهو نفسه الظهور أو التجليّ الأسمى للألوهية.

تبنّى النُّصيريون- العلويون تفسيراً أفلاطونياً محدثاً نمطياً للخالق الذي لم يُخلَق، ومن هنا جاء تشبيه الخالق بقرص الشمس يشعّ نوراً لا نهائياً من دون أن ينقص شيء من ذاته. إنّ مفهوم الخالق المشعّ الذي يفيض عنه الكون كله من نور ذاته يظهر في «رسالة المفضّل بن عمر»، ويتكرّر لاحقاً بكثرة في جميع المصادر النصيرية[3]. كما أنّ الصفات والنعوت المنسوبة إلى اللاهوت تمّ التعبير عنها بالتفصيل في أدب «الخطبة» الذي كان منتشراً بكثرة بين أوساط الدوائر الصوفية الشيعيّة للغلاة. وطبقاً لما جاء في هذا الأدب، ظهر اللاهوت للبشر بذاته عن طريق إعلان فضائله.

١ , ٢ . الثالوث المقدس

يقوم مفهوم الألوهية لدى النُّصيريين- العلويين على مبدأ الفيض Emanation. بما أنّ الفيوضات الأولى التي فاضت عن الخالق كانت قريبة من مصدر الخلق، كانت من أسمى المخلوقات الروحانية وأقواها، إذ أوكِلَت إليها مهمة إلهية تتمثّل في خلق

---

(١) كتاب حاوي الأسرار، الجلّي، صـ١٥٧-١٥٨، ١٦٢. الرسالة النميرية، الجلي، صـ٣٠٣.

(٢) كتاب حاوي الأسرار، الجلي، صـ٢٠٤. راجع نظرية دوسو حول هذا العنوان في كتابه «تاريخ العقيدة النصيرية» المذكور آنفاً، صـ٥١-٥٢.

(٣) الرسالة المفضّلية، المفضل بن عمر، صـ١١-١٢، ١٦، ١٧. وفي المصادر النُّصيريّة الوسيطة، الرسالة النميرية، صـ٣٠٤.

كيانات أخرى، وبذلك تحافظ على استمرارية سلسلة الفيوضات، كما أُوكِلَت إليها مهمة اختبار إيمان المخلوقات، والكشف عن أجزاء من أسرار اللاهوت، وإخفاء أجزاء أخرى أو حجبها. الفيضيان الأول والثاني اللذان فاضا عن اللاهوت لم يكونا بكمال مصدر الخلق، لكنّهما كانا محتفظين بنقائهما ومجرّدين بما يكفي لاعتبارهما عنصرين أساسيين من اللاهوت نفسه. أمّا الفيوضات التي فاضت عنهما فكانت أكثر بعداً عن مصدر الخلق، لكنّها كانت محتفظة بقدراتها الخَلقية التي انتقلت إليها من مصدر الخلق عبر النور الإلهي، لكنّها كانت أدنى من الفيوضات/ الأقانيم الثلاث السابقة لها.

بما أنّ المصادر الباطنية العرفانية التي احتفظت بها الفرقة من فترات سابقة -أي ما قبل المصادر النصيرية- لم تتحدّث عن ثالوث من أي نوع، يمكننا الافتراض أنّ هذا المذهب قد تأسّس لأول مرة على يد الفرقة النُّصيريّة. المصادر الأقدم التي حفظتها الفرقة، والتي وضعها غُلاة من القرنين الثامن والتاسع، لا تتحدّث سوى عن وجهين أو عنصرين فقط، وهما: الإله المجرّد المفارق، والفيض الأول الذي فاض عنه من نور ذاته، وهو مفهوم مزدوج معروف أيضاً لدى الإسماعيلية. الأول هو «الصامت»، والآخر هو «الناطق»، وهو ممثّله ووجهه الظاهري[1]. أمّا النُّصيريون- العلويون فقد أضافوا إلى هذين العنصرين للاهوت عنصراً ثالثاً، هذا العنصر هو «الباب». إضافة العنصر الثالث كانت بمنزلة ردّ فعل تجاه رفض الإسماعيلية وإنكارهم للدور الباطني الذي يلعبه

(١) يتحدّث الخصيبي عن «معنى صامت» و«معنى ناطق»، انظر كتاب فقه الرسالة الرستباشية، للخصيبي، صـ١٠٨. فالاسم أول فيض فاض عن المعنى وهو (لسانه الناطق)، رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، محمّد بن عليّ الجلي، صـ٢٧٤. بخصوص هذه التسميات والمصطلحات في العقيدة الإسماعيلية، انظر كتاب فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيلية، صـ٥٣، ٢١٩.

الباب عند الشيعة الإمامية، وهذه عملية تاريخية تحتاج إلى مزيد من التفسير.

استُخدِم مصطلح «الباب» في المذهب الشيعي لوصف أقرب التلاميذ إلى الإمام، كـ(المفضّل بن عمر) و(أبو الخطّاب). وقد أصبح بعضهم قادة أفذاذاً لجماعات شيعية، إذ زعموا أنّهم الأفضل والأحقّ في تفسير كلمات الأئمة وتعاليمهم. وعلى الرغم من أنه لم يتمّ الاعتراف بشرعيتهم من قبل الغالبية الشيعية، لكنّ رسائلهم جرى حفظها وتدوينها داخل الحلقات الباطنية للغلاة. بقي الأئمّة صامتين حول حقيقة رسالة أبوابهم ومضمونها، حتى إنّهم في بعض الحالات قاموا بعزلهم وإقصائهم عَلَناً، هذا إذا ما قبلنا بصحّة روايات وأخبار مؤرّخي الفِرَق والمذاهب الإماميين ومصداقيتها.

بعد غيبة الإمام الثاني عشر والأخير، والتي أطلق عليها اسم «الغيبة الصغرى»، ما بين الأعوام ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م و٣٢٩هـ/ ٩٤١م، نشب خلاف بين السفراء الجدد (أو وكلاء الأئمّة)، كلٌّ واحدٍ منهم يزعم أنّه الممثل الشرعي الحقيقي للإمام الغائب وبابه. كان الرعيل الأول من السفراء يمثّلون التيار المعتدل وسمّوا أنفسهم «شيعة الظاهر»، أمّا الرعيل الثاني فلُقّبوا بـ«شيعة الباطن». وفي خضمّ هذا الصراع المتأجّج، خرجت فرقة منتصرة تتزعّمها طبقة «الوكلاء»، وهم ممثّلون قانونيون وماليون للإمامين الأخيرين، آل العَمْري وآل نَوبَخت[1]. قاموا بعزل جميع الأبواب الذين اعتُبِروا

---

(١) بخصوص طبقة «الوكلاء» الثرية، وبعدها طبقة «السفراء»، راجع كتاب آلام الحلاّج، لويس ماسينيون، ١/٣٠٦-٣٠٧. وكتاب «السفراء الأربعة»، ف. كليم، صـ١٣٥-١٥٢.

Massigno n , The Passion of al-Ḥallāj , vol. ١ pp. ٣٠٧–٣٠٦; V. Klemm, "The four sufarā' of theTwelfth Imām: On the formative period of the Twelver Shī'a" (trans. from German), in E. Kohlberg (ed.), Shī'ism (Burlington, Vt: , pp. ١٥٢–١٣٥).

«مغالين» وطردهم وأتباعهم. كان طردهم هذا جزء من رفض شعبي عام لحركة المفوّضة وعقيدتهم في «التفويض» -أيْ إنّ الإمام يتمتّع بقوى وصلاحيات إلهية وكّله بها الله- وانتصار المقصّرة (أو الشيعة المعتدلون)[1]. من الآن فصاعداً، أصبح نسب القدرات والصلاحيات الإلهية للأئمّة وأبوابهم مقتصراً على تفسير القرآن ومضمار تأويله. وفي حال غياب الإمام، لم يكن هناك أي مجال للخلافات الداخلية، والزعامة الإمامية كانت الزعامة الشرعية الوحيدة التي تعترف بها الشيعة، وقد حافظت السلطات البويهية على هذا الدور وصانته. باختصار، على المستوى السياسي حلّ السفير محلّ الباب، أمّا على المستوى الديني فقد أمسك «العلماء» بزمام السلطة في المجتمع الشيعي ورفضوا «العارفين». وبهذا انتصر المقصّرة على المفوّضة.

كان محمّد بن نُصير أحد أواخر العارفين الذين زعموا أنّهم أبواب، ولهذا تمّ عزله من قبل السفير الإمامي. وتمّ إصدار الحكم على حلقته الصوفية بالهرطقة والزندقة. ردّ الفعل تجاه الفرقة النميرية/ النّميرية، التي كانت استمراراً للتراث البابي، كان رفضاً لشرعية السفراء الإماميين، وإعلان الأبواب الاثني عشر للأئمة الاثني عشر أنّهم «أبواب الله». طبعاً يظهر ابن نُصير في كتابات الفرقة على أنّه «باب الله ووليّ المؤمنين». وحتى في كتاب «الهداية الكبرى» الإمامي، يؤكّد الخصيبي أنّ ابن نُصير هو باب الإمام الحسن العسكري، وتلك وجهة نظر مرفوضة لدى الشيعة[2]. وبما أنّ الأئمّة الاثني عشر قد جرى تصويرهم في الأدب النُّصيري-

---

(١) بخصوص العلاقات بين «المقصّرة» و«المفوّضة»، انظر كتاب:
Modarressi, Crisis and Consolidation, pp. ١٩-٥١

(٢) كتاب الهداية الكبرى، الخصيبي، صـ٣٢٣.

العلوي على أنهم تجلٍّ للإله الواحد، فقد تمّ رفع مرتبة الأبواب المصطفين الاثني عشر إلى مرتبة الألوهية. لم ينكر النُّصيريون-العلويون رتبة السفير، لكنهم أعلنوا أنّ ابن نُصير هو سفيرهم الخاص ونسبوا إليه صفات الباب كافة. كان «السفير» عند النُّصيريين-العلويين أكثر من مجرّد كونه وسيطاً إمامياً (بشرياً) بين المجتمع الشيعي والإمام البشري الذي اختفى أو غاب، بل كان وسيطاً بين الموحّدين والإمام ذي الطبيعة الإلهية[1].

إنّ إضافة أقنوم ثالث للاهوت قد تكون له علاقة أيضاً بالبعد الاجتماعي-الجغرافي. مع أنّنا لا نستطيع الحديث عن ثنوية أو ثالوث ضمن إطار العقيدة النُّصيرية-العلوية التوحيدية، فهذا الانتقال من أقنومين إلى ثلاثة أقانيم رئيسية يعكس لنا النتائج المترتّبة عن انتقال الفرقة من وسطٍ عراقي- فارسي إلى وسطٍ سوري- مسيحي. بمعنى آخر، لا يمكننا استبعاد احتمال أن تكون عملية تطور الطبيعة الثنوية للاهوت إلى ثالوث مقدّس نتيجة هجرة الفرقة من العراق إلى سوريا: من منطقة واقعة تحت تأثير الفكر الزرادشتي، إلى منطقة أخرى تسودها الديانة المسيحية داخل العالم الإسلامي.

الفصول الثلاثة الأولى من كتاب «مجموع الأعياد»، وهو كتاب مهم جداً ومفصلي في تعليم الديانة النُّصيريّة وخطوات التنسيب والتعدية وإقامة طقوسها وصلواتها ومناسباتها، تساعدنا جميعها على فهم العملية اللاهوتية التي جرى خلالها صياغة الثالوث النُّصيري-العلوي. بحسب ما قاله الأذني، السورة الأولى (أو الترابية كما تُسمى في الدستور النُّصيري-العلوي)، والمنسوبة إلى الخصيبي

(١) رسالة اختلاف العالمين، محمّد بن شعبة الحرّاني، صـ٢٩٧. كتاب مجموع الأعياد، الطبراني، صـ١٢٦-١٣١.

نفسه، لا تذكر سوى المعنى عليّ. في حين أنّ السورة الثانية، واسمها تقديسة ابن الوليّ، والمنسوبة إلى الجلي، تتحدّث عن المعنى والاسم. أمّا السورة الثالثة المُسمّاة بتقديسة أبي سعيد، والمنسوبة إلى الطبراني، فتذكر الأقانيم الثلاثة: المعنى، والاسم، والباب[(١)].
هذه البنية الغريبة للسور الثلاثة الأولى من «كتاب المجموع» (أو ما يسمّى بالدستور عند النُّصيريين) تشير إلى وجود مفهوم واضح للثالوث المقدّس في زمن الطبراني -وعدم وجوده كاملاً قبله- الذي عاش في منطقة واقعة تحت تأثير الديانة المسيحية.

يبدو أنّ المصطلحات والتعبيرات المستخدمة في تعريف عناصر الثالوث المقدّس مستوحاة من عقائد جماعات وفرق شيعيّة كانت موجودة سابقاً وتدين بمذهب العناصر الثلاثة في اللاهوت العرفاني الشيعي: العين، والميم، والسين، وكل عنصر من هذه العناصر يمثّل شخصاً مقدّساً: علي، ومحمد، وسلمان. المصدر الرئيسي الذي يشير إلى وجود مثل هذه الفرق كتاب صوفي بعنوان «كتاب الماجِد» لجابر بن حيّان الفيلسوف والعالم الكيميائي الشيعي[(٢)]. لقد طوّر ماسينيون نظرية مثيرة للاهتمام، تقول بوجود ثلاث جماعات أو فرق في الكوفة، كل فرقة من هذه الفرق كانت تعتنق وتروّج لأقنوم واحد من هذه الأقانيم الثلاثة: العينية، والميمية، والسينية[(٣)]. ولم تحدث أيّ عملية جمع لهذه

(١) كتاب الباكورة السليمانية، سليمان الأذني، صـ٧-٩، ١٠-١٣.

(٢) يمكن الرجوع إلى نسخة كاملة باللغة العربية من كتاب «الماجِد» في كتاب:
P. Kraus, Jābir ibn Ḥayyān: Essai sur l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam, textes choisis (Paris: Maisonneuve/Cairo: El-Khandgi, ١٩٣٥), pp. ١٢٦-١١٥.

(٣) L. Massignon, Salmān Pāk et les prémices spirituelle de l'Islam Iranien (Paris: Imprimerie Arrault et Cie, ١٩٣٤), pp. ٣٩-٣٥.

العناصر الثلاثة قبل القرن العاشر. في ضوء هذه النظرية، تبدو فرضية ماتّي موسى حول «ثالوث الغلاة» مشوبة بخطأ تاريخي في غير وقته الصحيح بما أنّنا لا نجد أي أثر «للثالوث» قبل ظهور الفرقة النصيرية-العلوية، حتى إنّه لم يسمَّ «ثالوثاً» عند الفرقة قبل القرن الثاني عشر[1].

من هنا، تمّت صياغة الثالوث المقدّس (النُّصيري) (وليس الثالوث المقدس المسيحي) من داخل المذهب النُّصيري- العلوي. وتسمّي المصادر النُّصيريّة، ومن دون استثناء، العناصر الثلاثة للاهوت: المعنى، والاسم/ الحجاب، والباب:

١) **المعنى**: وهو «ذات» اللاهوت، ومصدر جميع الفيوضات. إنّه الجزء الأكثر تجريداً في الثالوث، ويحتلّ أسمى وأرفع مرتبة، لدرجة أنّه من المستحيل تحديد طبيعته وحصرها. وقد تمّ شرح سموّه وعلوّه من خلال حقيقة أنّه الكيان الوحيد الذي لم يُخلَق. أمّا العنصران الآخران، فيُعتقد أنّهما أزليان سرمديان كمصدرهما، لكنّهما مخلوقان من نور المصدر ذاته[2].

٢) **الاسم**: وهو أوّل كيان صدر/ فاضَ عن اللاهوت/ المعنى. اخترعه المعنى من نور ذاته. مهمّته الأولى كانت تنحصر في إضفاء تعريف للخالق يُعرَف من خلاله. وسُمّي أيضاً «حجاباً» بسبب دوره الثاني، وهو حجب الخالق والحفاظ على أسراره. وتمّت إضافة هذه المهمّة إلى الاسم من أجل معاقبة المخلوقات الأدنى مرتبة بعد أن ارتكبوا معصيتهم الأولى في العالم النوراني. الاسم مستقلّ

---

(١) ماتّي موسى، الشيعة المتشدّدون، صـ٥٠-٦٥. يورد موسى مقتطفات من مصادر بكتاشية وشبّكية مكتوبة في فترات لاحقة. أحد أمثلته الذي يعود إلى فترة الغُلاة الأوائل يشير إلى «ثالوث».

(٢) انظر على سبيل المثال، إشارة ابن نُصير في كتاب حاوي الأسرار، الجلي، صـ٢٠٣.

لكنه غير منفصل عن المعنى. وبحسب المذهب النصيري-العلوي القائم على أساس الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، يصدر الاسم عن المعنى كما يشعّ شعاع الشمس عن القرص. وبهذا التفسير التبريري، يأمل النُّصيريون- العلويون الحؤول دون الوقوع في فخّ الشرك، أو القول بالثنوية الإلهية[1].

٣) **الباب**: وهو الموجود الثاني الذي فاضَ عن المعنى، بعد الاسم، خُلِقَ من نور اللاهوت الذي فاضَ (تسلسل) من الاسم، ولهذا السبب يسمّى الباب «سَلْسَل» أيضاً[2]. إنّه الجانب الظاهر للاهوت، ولذلك يسمّى «باباً»، إذ إنّه المدخل الذي يربط بين اللاهوت والعارف. فعن طريق الباب يحصّل العارفون معارفهم الباطنية. ومهمّة هذا الجزء من اللاهوت غير واضحة في نصوص الغُلاة ما قبل النُّصيريّة. على سبيل المثال، في الرسالة المفضّلية، لا يظهر الباب وجهاً ثالثاً للاهوت، بل رتبة من «أعلى المراتب»، مراتب المخلوقات النورانية الدنيا[3]. يرد في كتاب الصراط أنّ الباب هو أعلى المراتب التي يمكن للعارف النُّصيري الوصول إليها، فالباب سبيل لمعرفة اللاهوت، لكنّه ليس جزءاً من اللاهوت نفسه، وهو الأمر الذي يتعذّر عليه الوصول إليه[4].

---

(١) ديوان المنتجب العاني، ١٣٣، ويفسّر الجلّي قائلًا إنّ «الاسم» ((لا متصل ولا منفصل عن المعنى))، الرسالة النميرية، الجلي، صـ٣٠٤، راجع هذا التعليق مع تفسير آخر موجود في كتاب الباكورة السليمانية، الأذني، صـ١٨.

(٢) الرسالة المفضّلية، صـ١٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) كتاب الصراط، المفضل بن عمر، ٩٤-٩٩. والمبدأ نفسه القائل بأنّ «الباب» ذروة الروحانية التي يمكن للعارف الوصول إليها يظهر في كتاب الأصيفر، محمّد بن شعبة الحراني، صـ١٣-١٦.

١, ١, ٢. العلاقة بين المعنى والاسم

معظم الكتابات النصيرية- العلوية تعالج طبيعة العلاقة بين الأقانيم الثلاثة للثالوث المقدس. ويظهر اسم (أبو الخطّاب) و(المفضّل بن عمر) في الكتابات النُّصيريّة كأقدم عارِفَين زعما أنّ الاسم مخلوق/ مُخْتَرَع من نور المعنى[1]. وأكثر مسألة جرت مناقشتها بخصوص طبيعة اللاهوت هي العلاقة بين المعنى والاسم. الأول هو العنصر السالب الذي يحفّز العنصر الثاني الذي هو وجهه الظاهري النشط! هذان الأقنومان يمكن مقارنتها «بالصامت والناطق»، أو «الناطق والنطق». وفي بعض الحالات، يمكن تشبيه العلاقة بين العنصرين الأولين المقدّسين «بالحركة والسكون»[2]. وقد جرى تفسيرهما، كما في العقيدة الإسماعيلية، بأنّهما الحرفين من كلمة الكَون (الكاف والنون= كُنْ)، الواردة ثماني مرّات في القرآن في سياق فعل الخلق الإلهي[3]. بعض المصادر تتحدّث عن الفيوضات على أنّها أعداد؛ ووفق هذا المبدأ، عند بداية الزمن، خَلَقَ «الأحد» (الفرد) «الوحيد» (الواحد)[4]. على أيّة حال، من الصعب فهم واستيعاب كيف يمكن لجوهر سالبٍ غير فعّال أن يخلق أي شيء أو يفعل أي شيء.

كرّس الجلّي رسالته، «الفتق والرتق»، من أجل تفسير هذه

---

(١) كتاب الحُجُب والأنوار، محمّد بن سنان الزهري، صـ٢٠. الباكورة السليمانية، صـ١٨. ديوان المنتجب العاني، ١٣٢.

(٢) هذه المصطلحات والتعابير تكرّرت في عدّة كتب ونصوص للفرقة، انظر على سبيل المثال رسالة الفتق والرتق، محمّد بن عليّ الجلّي، صـ٣١٠. رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، الجلّي، صـ٢٧٤.

(٣) الرسالة المفضلية، صـ١٧.

(٤) المصدر السابق، صـ١٢.

العمليـة، فقـال إنهـا كانـت نتيجـة نمـط دائـم ومسـتمر مـن الفتـق والرتـق (التفكيـك والبنـاء، الفصـل والوصـل، القطـع والجمـع) لجزيئـات النـور التـي تشـعّ عـن مصـدر الخلـق[1]. النـور القـدسي الإلهي الـذي يشـعّ سَلسَـلاً ويربـط مـا بـين عنـاصر اللاهـوت يضمـن انتقـال بعـض القـدرات والإمكانيـات الإلهيـة[2]. يقـول الخصيبـي مفسّراً: إنّ هـذا الانتقـال للقدرات الإلهيـة يتـمّ عـن طريـق «الوحـي» الـذي ينتقـل مـن المعنـى إلى الاسـم[3]. وبحسـب الـتراث النُّصـيري- العلـوي، كلّـما خُلِـق عنصر مـن عنـاصر اللاهـوت، أعلـن شـهادته، مقرّاً بأنـه صـدر عـن الإلـه الواحـد الأحـد (العَليّ الأعـلى)، ونتيجـة لذلـك لزمـت عليـه طاعتـه[4].

٢ ,١ ,٢ إضافة العنصر الثالث إلى اللاهوت

تـمّ تفسـير عمليـة خلـق العنصر الثالـث للاهـوت، أو البـاب، في اللاهـوت النصيري-العلـوي نتيجـة لعطـف الله وشـفقته ونعمتـه. فقـد كانـت هنـاك حاجـة لخلـق عنـصر أدنـى للاهـوت، إذ إنّـه كان مثاليـاً ومتعاليـاً، وكان المعنـى يظهـر في صـورة حجابـه، لـذا كان مـن السـهل الوقـوع في الخلـط والزلـل بينـه وبـين الفيوضـات الأدنـى، وكان يسـتحيل عـلى العقـل البـشري فهـم ذلـك واسـتيعابه. فالبـاب هـو الوسـيط بـين اللاهـوت وخَلْقِـه، وعـن طريقـه فحسـب، يمكـن للعـارف المتصـوّف معرفـة الله وعبادتـه[5]. هـذا المذهـب لـه

(١) رسالة الفتق والرتق، صـ٣١٠.

(٢) الرسالة النميرية، صـ٣٠٤.

(٣) الرسالة الرستباشية، الخصيبي، صـ١٧. وكرّرها تلميذه الجلّي، رسالة الأندية، صـ٣٢٦.

(٤) كتـاب الأكـوار والأدوار النورانيـة، ابـن نصيـر، صـ٥٦. كتـاب باطـن الصـلاة، الجلّـي، صـ٢٣٢. رسـالة الأنديـة، الجلـي، صـ٣٢٣.

(٥) رسالة البيان، صـ٢٧٥. كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ٦٢.

علاقة باعتبار ابن نُصير آخر باب للاهوت.

٣,١,٢ الاسم والباب

العلاقة بين الاسم والباب جزء مهم من القضايا اللاهوتية التي ناقشتها الفرقة، وهو يعتبر موضوعاً ثانوياً عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين المعنى والاسم، فالباب هو الوجه أو العنصر الظاهري للاسم ومشيئته[١]. ويحدّد الطبراني هذين العنصرين مستعيناً بمصطلحات وتعبيرات يهودية، الاسم والباب، هما: «أدوناي أصباؤوت» (بالعبرية: أدوناي تزيفاؤوت)، أي: الله وجحافله[٢]. مصادر نُصيريّة أخرى تستخدم مصطلحات وتعبيرات مأخوذة من الديانة المسيحية تمّ امتصاصها واستيعابها لاحقاً داخل اللاهوت الإسلامي. يُعَرّف الباب في هذه النصوص بأنّه «الروح القُدُس» أو «الروح الأمين»، وهو الملاك المسؤول عن نقل الوحي في القرآن[٣]. وكما يمكن للمعنى الظهور بالحجاب، يمكن للاسم الظهور بصورة الباب. كنّا قد نوّهنا في الفصل الأول أنّ ابن نُصير كان يعتبر تشخيصاً للاسم والباب معاً. هذا الظهور للاهوت في عنصر أدنى منه ستتمّ مناقشته في الفقرة التالية.

٤,١,٢ ظهور الثالوث بحسب مبدأ السياقة

إنّ عملية انتقال كلّ عنصرٍ من العناصر الثلاثة للاهوت

---

(١) رسالة الأندية، صـ٣٢٦. كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ١٢٨-١٢٩. كما أنّ المكزون السنجاري يعرّف الحجاب بأنّه «مشيئة المعنى»، انظر ديوان المكزون السنجاري، صـ٥٧.

(٢) الرسالة الجوهرية الكلبية، الطبراني، صـ٣٨. يلقّب ابن نُصير في أحد المواضع بـ«نور الأسباؤوط» (أو نور تزيفاؤوت). راجع كتاب مجموع الأعياد، الطبراني، صـ٢١٢. أمّا بخصوص استخدام اللقب نفسه في اليهودية، انظر كتاب:

L. Jacobs, A Jewish Theology (Springfield, N.J.: Behrman House, ١٩٧٣), p. ١٤٩

(٣) الرسالة المشيخية، الطبراني، صـ٢٩٥. كتاب حاوي الأسرار، صـ١٥٧.

من الأسمى إلى الأدنى، جاء شرحها في كتاب الخصيبي «سياقة الظهورات». فبحسب مذهب السياقة (أو الانتقال/ النقلة) ظهر الثالوث عبر التاريخ البشري في نظام دوري تبادلت فيه عناصر اللاهوت الأدوار وفق نمط ثابت: ظهر المعنى في صورة اسمه/ حجابه، وظهر الاسم/ الحجاب في صورة الباب. لكنّ الانتقال لا يسير بالاتجاه المعاكس، على أساس المنطق القائل إنّ الكائن القدسي لا يمكنه الظهور في صورة كيان إلهي أسمى منه. لذلك، وعلى سبيل المثال، لا يمكن للباب أن يظهر في صورة الاسم أو المعنى، لكنه قد يظهر في صور فيوضات أدنى منه مرتبة. يمكن للاسم أن يظهر في صورة الباب، لكن لا يمكنه الظهور في المعنى[1]. ويحدّد الخصيبي نوعين من الظهورات للثالوث: ظهور إفراج، ويعني ظهور المعنى في صورة الحجاب، حيث حُجِبَت صورة الله بالظهور في صورة الاسم، لكن من دون الامتزاج معه، حيث يبقى الإله مفارقاً دوماً والكائن الأسمى على الإطلاق. وظهور مِزاج، حيث يظهر الاسم في صورة الباب عن طريق الامتزاج معه. وتمّت مناقشة مذهب السياقة بالتفصيل من ناحية ارتباطه بتجسّد الإله وتجلّيه عبر التاريخ البشري[2].

٥,١,٢ المعنى الباطني لآية النور

إنّ مسألة ظهور المعنى وتجلّيه لمخلوقاته مسألة صعبة ومعقدة في المذهب النصيري- العلوي، فكيف يمكن لأسمى عنصر في اللاهوت أنّ يتواصل مع خلقه؟ لقد تمّ تفسير هذه الظاهرة

---

(١) الرسالة الرستباشية، صـ١٧. الرسالة المرشدة، الطبراني، ١٦٤-١٦٥. ديوان الخصيبي، ٥.

(٢) وصيّة الجلّي لأبي سعيد الميمون بن القاسم الطبراني، صـ٤٤. رسالة موضّحة حقائق الأسرار، الحسن بن شعبة الحرّاني، صـ١٨٣-١٨٤.

من قبل المتصوّف الكوفي أبو جعفر محمّد بن سنان (توفي سنة ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م)، وكان معاصراً للمفضّل بن عمر[١]. في رسالته «الأنوار والحُجُب». و»الحُجُب والأنوار» يفسّر بأنّ المعنى يظهر لمخلوقاته عن طريق تغليف نفسه بالحجاب، هذا الظهور والتجلّي يشبه إلى حدٍّ بعيد الروح عندما تتحدّث عن طريق الجسد، لذا فإنّ ذلك العنصر من اللاهوت المحتجب بالحجاب يسمى بـ»الروح اللاهوتية»[٢]. ويُعَرّف هذا التجلّي بأنه «غلافٌ في جوف غلاف»[٣] كما جرى تفسيره أيضاً في أغلب الكتابات النصيرية-العلوية بآية النور كما جاءت في القرآن[٤] التي تصف اللاهوت كنور داخل أنوار: {اللهُّ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُّ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُّ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُّ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (سورة النور ٤٢:٣٥)

هذه الآية مهمة للغاية من أجل فهم مسألة ظهور الله وتجلّيه في المذهب النّصيري-العلوي. ينقل المفضّل بن عمر، في رسالته المفضّلية، كلام الإمام جعفر الصادق، الذي قدّم تأويلاً مجازياً لهذه الآية. فهو يقول مفسّراً إنّ المشكاة هي الصورة المرئية الأنزعية للاهوت، والمصباح موجود داخل نوره الأزلي، هذا النور يتكوّن من ثلاث طبقات: النور، والضياء، والظل. فالنور هو الذات

(١) بخصوص محمّد بن سنان، راجع دراسة هاينز هالم «كتاب الأظلة».
Halm , "Das Buch der Schatten", Der Islam ١٩٧٨) ٥٥), pp. ٢٤١-٢٣٦

(٢) كتاب الحُجُب والأنوار، محمّد بن سنان، صـ٤٧.

(٣) حقائق أسرار الدين، الحرّاني، صـ٢٩. مناظرات الشيخ النشابي، ٨٤.

(٤) انظر على سبيل المثال، ديوان الخصيبي، ١٩، ٤٥، ٦٩.

النـيّرة للاهـوت محتجبـة بالضيـاء، والنـور الـذي يشـعّ عنهـا، وهاتـان الطبقتـان محتجبتـان بالظـل. هـذه الطبقـات الثـلاث لا تتغـيّر مـن الأزل إلى الأبـد، وتعتـبر بأنهـا ذات/ جوهـر المعنـى. العنـصر الظاهـري للاهـوت هـو نـوع مـن الظهـور/ التجـلي الـذي يغـيّر طبيعتـه عندمـا يظهـر/ يتجـلّى المعنـى في أشـكال وصـور مختلفـة، ومـع ذلـك، هـذا العنـصر الظاهـري لاهـو بـشري ولا هـو مـادي(1).

وقـد تبنّـى النُّصيريـون هـذا التفسـير، مـن رسـالة المفضّـل بـن عمـر «المفضّليـة»، وجـرى تكـراره في أي موضـع تمّـت فيـه مناقشـة طبيعـة اللاهـوت(2). هـذا التفسـير المجـازي لآيـة النـور يقودنـا إلى نتيجـة حتميـة أنّ الإلـه المفـارق الأنـزع البطـين سـيتجلّى لفيوضاتـه النورانيـة الأدنـى مرتبـةً منـه ولمخلوقاتـه مـن البـشر عـلى هيئـة وهـم.

٢,٢. مذهب الظهور Docetism

يتألّـف العـالم النُّصـيري مـن العـالم السـماوي النـوراني المثـالي، والعـالم المـادي المتغـيّر الناقـص الـذي يعتـبر مصـدر كل نقـص وشرّ. وليـس جائـزاً أن يندمـج النـوراني مـع المـادي، المقـدّس مـع المدنّـس. لـذا فالنصيريـون، بخـلاف أغلـب غـلاة الشـيعة، يرفضـون مذهـب الحلـول، أو حلـول الخالـق في جسـد بـشري، ويعتبرونـه محـضّ هرطقـة وكفـر(3). وبحسـب مـا جـاء في أحـد المصـادر النُّصيريّـة في القـرن التاسـع عـشر، يُطلَـب مـن أعضـاء الفرقـة لعـن أي شـخص يعتقـد أنّ

---

(١) الرسالة المفضّلية، صـ١٥-١٦.

(٢) انظـر علـى سـبيل المثـال، كتـاب حـاوي الأسـرار، الجلـي، صــ١٧٠. الرسـالة المُنصِفـة فـي حقيقـة المعرفـة، الطبرانـي، صــ١٨١، ١٨٥. حقائـق أسـرار الديـن، صــ٢٩.

(٣) رسالة الظهور والبطون، صـ١٧. رسائل ابن محمّد بن شعبة الحراني، صـ١٨٨. ديوان الخصيبي، صـ٦/أ، ديوان المكزون السنجاري، صـ٥٦. راجع أيضاً تفسير بار-آشِر وكوفسكي بخصوص لعن النشابي «للزنادقة النصيريين» الذين آمنوا بالحلول: العقيدة النُّصيريّة العلوية، صـ١٥-٢٨.

علي بن أبي طالب كان يأكل أو يشرب أو يجامع أو لديه أولاد[١]. وهذا يشير إلى أنّ الاعتقاد بالحلول حُرّم طوال تاريخ الفرقة. وينقل لنا المفضل في رسالته تفسير الإمام الباقر لتلميذه جابر بن يزيد الجعفي (توفي سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٥م)[٢] معنى الصورة المرئية الأنزعية، وبحسب قوله، هذه الصورة لا تمثّل كل اللاهوت، الذي لا يمكن رؤيته بالعين المجرّدة. على أيّة حال، هذه الصورة ليست شيئاً أو كياناً آخر غير الله، لأنّ جميع عناصره وصوره واحدة: أي ((لا هي هو، ولا هو غيرها))، كما يقول في أحد المواضع[٣]. بصورة أبسط، بما أنّ اللاهوت يبقى كياناً مجرّداً ومفارقاً، فإنّه «يخترع» صورة بشرية تمثّله، لكنّها غير منفصلة عنه. لكن كيف يمكن للإنسان العادي أن يفهم ويدرك هذه الصورة؟ بحسب منطق المذهب النُّصيري، الظهور اللاهوتي الوحيد الذي يمكن للإنسان العادي فهمه هو الظهور بصورة بشرية[٤].

في المذهب النُّصيري ظهر اللاهوت بصورة بشرية، لكن ليس

---

(١) الباكورة السليمانية، صـ٤٥.

(٢) جابر بن يزيد، تلميذ الإمامين الخامس محمّد الباقر والسادس جعفر الصادق، كما أنّه من أهم نَقَلَة الأحاديث الظاهرية منها والباطنية. انظر: E. Kohlberg , Belief and Law in Imāmī Shīʿism (Aldershot, Hants.: Variorum/ Brookfield, Vt.: Gower Pub. Co., ١٩٩١), chap. ٨, p. ١٤٤, n. ١٣. وانظر أيضاً هاينز هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ٧٤-٧٦.

(٣) الرسالة المفضلية، صـ١١. وقد ترجم بار-أشِر وكوفسكي عبارة «الصورة المرئية» الصعبة على الشكل الآتي: The divine manifested form، انظر: The Nuṣayrī-ʿAlawī religion, p. ١٩. لكنّ بول نويّا اقترح ترجمتها على الشكل الآتي: l'image visible، انظر:

Paul Nwyia, "Makzūn al-Sinjārī, poete mystique alaouite", p. ١٠١.

(٤) حجّة العارف في إثبات الحقّ على المبيّن والمخالف، صـ٢٤٦. وقد تمّ التأكيد على هذا المذهب في شعر المكزون السنجاري، انظر:

Nwyia, "Makzūn al-Sinjārī, poete mystique alaouite", pp. ١٠١–١٠٢, ١٠٤

على شكل كائن بشري. لذا حلّ مبدأ الظهور *Docetism* (من الكلمة الإغريقية dokein، بمعنى يظهر، يبدو) محلّ مبدأ الحلول. مبدأ الحلول كان مكوّناً مهماً ومحورياً عند الكنائس الغنوصية في الشرق خلال القرنين الأول والثاني، من جهةٍ أخرى اعتبرت الكنيسة الأرثوذكسية هذا المذهب محضّ هرطقة وضلال[1].

إنّ مفهوم الوهم هو عنصر معروف جيداً في الثقافة العربية، على سبيل المثال، السراب الذي تخلقه رمال الصحراء الساخنة (كما في سورة النور ٢٤ : ٣٩ {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حتى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ}). لم يكن النُّصيريون أول من تبنّى مذهب الظهور، فقد ظهرت الفكرة في القرآن نفسه في خضمّ إنكاره صَلب عيسى:

{وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (١٥٧) بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} . (النساء ٤ : ١٥٧-١٥٨)

هذه الآية التي يستشهد بها العارفون النصيريون[2]، تحتوي الكلمات المهمة «شكّ» و«علم»، وسنناقشها لاحقاً. فظهور يسوع كما جاء في القرآن هو أساس هذا المذهب في اللاهوت النصيري. وبما أنّ نقاط التشابه بين يسوع وعلي، وبين يسوع والحسين، كانت

(١) R. Braun, "Docetism ", in J. Y. Lacoste (ed), Encyclopedia of Christian Theology
(New York/London: Routledge, ٢٠٠٤), vol. ١, pp. ٤٤٥-٤٤٤

(٢) بار-آشر وكوفسكي، العقيدة النصيرية-العلوية، صـ٢٢، ١٩١.

شائعة بين الفرق الشيعية[1]، ارتبط مذهب الظهور بكلٍّ من عليّ والحسين وامتدّ على يد النُّصيريين ليندرج على بقية الأئمّة الاثني عشر. بحسب الاعتقاد النُّصيري، الأئمّة جميعهم كانوا تجسيداً للإله. التجسيد أو الظهور هو نفسه مفهوم الوهم الذي يستخدم كوسيلة لحجب اللاهوت أو الكيانات النورانية: لذلك، لم يُصلَب يسوع، ولم يُقتَل الأئمّة، إنّما تراءى ذلك للناس. بإمكان العارفين إدراك الصورة، الصورة الروحانية، في حين أنّ العامّة من غير العارفين لا يرون سوى «المِثال»، أو الصورة المادية، التي ظهرت عبر التاريخ البشري كوهم.

في التراث النُّصيري، دائماً ما يُلقى الشكل البشري شِبْهَه[2] على أحد أعداء القديس أو الوليّ، حيث يحلّ محلّه ليُقتَل بدلاً عنه. لذلك لم يكن يسوع هو من صُلِب، إنّما كان يهوذا من حلّ محلّه على الصليب (وشُبّهَ لهم)[3]. لكنّ حالة الحسين أكثر تعقيداً من ذلك. فهو لم يُقتَل في كربلاء، بل استُبدِل بأحد أتباعه حنظلة الشيباني، لكن بما أنّ حنظلة لم يكن يستحق القتل، فقد تمّ «افتداؤه»، وحلّ محلّه عمر بن الخطّاب (الضّدّ)، ألدّ أعداء الشيعة[4]. مبدأ الوهم هذا، أو الظهور في الاصطلاحات العرفانية،

---

(١) المصدر السابق، صـ١٣٠، هامش رقم ٩٤ واللائحة المقترحة هناك.

(٢) ترجمة هذه العبارة ((bestowed its outward image)) مأخوذة من كتاب بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية-العلوية- صـ١٢٩.

(٣) الرسالة المسيحية، صـ٢٩٥.

(٤) مجموع الأعياد، صـ٩-١٠. فقه الرسالة الرستباشية، صـ٨٥-٨٧. ديوان الخصيبي، صـ٢٩/أ. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ١٢٩. وقد اكتمل النقاش في المصدر السابق صـ١٣٠، بخصوص العلاقة بين إسماعيل والحسين. يشرح الخصيبي قائلاً، وطبقاً لما يقوله العامّة (أي عموم السُّنّة)، إنّ إسماعيل تمّ فداؤه بكبش، وبحسب الإمامية والمفوّضية، تمّ فداؤه بالحُسَين. لكن طبقاً لمذهب الظهور، الحسين لم يُقتَل، لذا يزعم

ينطبق على حالات أخرى في التراثين اليهودي والإسلامي، كقتل قايين لهابيل، والتضحية بإسماعيل، وتحوّل عصا موسى إلى ثعبان. وحتى زواج الخليفة الراشدي الثاني عمر والثالث عثمان من رقية وأم كلثوم، بنات النبي، كان مجرّد أوهام مرئية، سراب، إنّما جرى استبدالهما في الواقع بابنتي الخليفتين نفسيهما[١]. الظهور يندرج أيضاً على الشهداء والصالحين من الشيعة. فبحسب هذا المبدأ، الذي قُتِلَ حقاً بدل الشهيد أو الوليّ هو أحد أعدائه. ويقدّم لنا الجلّي بعض الأمثلة عن ذلك في كتابه «باطن الصلاة»: فرشيد الهجري لم يُقتَل على يد الخليفة كونه من شيعة عليّ وأنصاره، بل استُبدِل بعُبَيد الله بن زياد، الحاكم الأموي العراقي الذي قُتِل حقيقةً. كما أنّ (أبو الخطّاب) لم يُعدَم، بل استُبدِل بعيسى بن موسى، الحاكم العباسي في الكوفة[٢].

١,٢,٢. مصادر محتملة أخرى للوحي

بالرغم من أنّ مبدأ الظهور مستوحى بكامله من الفكر العرفاني، حتى إنه يمتدّ بجذوره في عمق الإسلام التقليدي، إلا أنّه لم يتمّ التطرّق إليه بصورة حصرية في الكتابات الشيعيّة قبل زمن الخصيبي. ولم يسبق أن تبلور هذا المبدأ في أي مكان مثلما تبلور في رسالته الرستباشية، وتمّ تطويره لاحقاً على يد خَلَفيه الجلّي والطبراني، وجرى استخدامه في يوم (عاشوراء). لا يوجد أي ذكر

الخصيبي أنّ إسماعيل قد فُدِيَ بعُمَر. أمّا بخصوص المفوّضية، فهي فرقة شيعيّة يعتقد أتباعها بأنّ الله قد فوّض قواه وقدراته الإلهية إلى الأئمّة. انظر:
Modarressi, Crisis and Consolidation, pp. ٢١–٢٩, ٣٨–٤٩

(١) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٥٧-٢٥٨. ديوان الخصيبي، صـ١٠/ب، ١١/أ، ٢٨/ب، ٣١/أ، ٣٨/أ. مناظرة الشيخ النشابي، صـ١١٤/ب-١١٥/أ. أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ١-٢، ٢١-٢٢.

(٢) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٥٧.

لمذهب الظهور في اللاهوت الإسلامي باستثناء الآية القرآنية التي تتحدّث عن ظهور يسوع، وتمّ رفض هذا المبدأ من قبل الكنيسة الأرثوذكسية. وبما أنّ الغنوصيين المسيحيين قد اختفوا بعد القرن الثاني للميلاد، فمصادر الوحي المحتملة الأخرى التي استوحت منها الفرقة النُّصيريّة معتقداتها قد تكون عند جماعة غنوصية أخرى استطاعت النجاة والاستمرار حتى زمن الخصيبي.

لم يحفظ مذهب الظهور في أي سجل، سوى في الديانة المانوية الفارسية التي ظهرت في القرن الثالث، وكانت مزيجاً من الديانتين الزرادشتية والمسيحية الغنوصية. وبحسب وجهة نظر هاينز هالم، تعرّضت جميع الفرق والمذاهب الغنوصية للاضطهاد من قبل الرومان البيزنطيين في سوريا ومصر، لذا قام أعضاء فرقة المانوية بالفرار نحو الشرق حيث تمت معاملتهم بتسامح أكبر، وقد استمتعوا بحريتهم في ممارسة طقوسهم وشعائرهم في ظلّ الحكم الإسلامي حتى إنتشر أعضاء الفرقة بين قرى العراق وبلداته. لكن بالرغم من ذلك، بدأ المانويون يعانون من الاضطهاد في زمن الخليفة العباسي المهدي (توفي سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٥م)، وهاجر أغلبهمَ إلى بلاد فارس ومناطق آسيا الوسطى[1].

هناك منطقة أخرى قد تكون موطناً لإحدى الفرق الغنوصية القريبة من المانوية، تأسست تقريباً في الفترة نفسها التي تأسّست فيها الأخيرة، وهي: الديانة المندائية. عاش أفراد هذه الفرقة حياة التسامح في ظلّ الحكم الإسلامي، لأنّ ديانتهم كانت تعتبر ديانة توحيدية. كان المندائيون يعتبرون من «أهل الكتاب»، على

(١) هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ٥-٨.

J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, ٢nd rev. ed. (Leiden: Brill, ١٩٩٢), p. ٨٦

غرار اليهود والمسيحيين، لذا انطبقت عليهم أحكام أهل الذّمّة أيضاً، فكانت ديانتهم محمية ومصانة. كانوا يتوزّعون في العراق وشمال سوريا، حيث أطلق عليهم المسلمون اسم «الصابئون» أو «الصابئة». هاجر الخصيبي إلى مدينة حرّان، ممّا يجعل من صابئة تلك المدينة مصدراً محتملاً للوحي. على أيّة حال، بما أنّنا نفتقر إلى معلومات عن المعتقدات الصابئية وهويتهم الحقيقية، فمن غير الممكن رفض أو قبول فرضية دوسو المثيرة للاهتمام حول العلاقة بينهم وبين الفرقة النصيرية[1]. المعلومة الوحيدة الأكيدة بخصوص الصابئة في المصادر النُّصيريّة هي وصف نادر جداً لطقسهم الوثني في كتاب عليّ بن شعبة (الحرّاني) «حجّة العارف»، يتّهمهم فيها هذا الزعيم النُّصيري أنّهم يعبدون النجوم والأفلاك ويقدّمون أضحيات لها، معتقدين أنّ رائحة الحيوانات المحروقة قد تصل إليها[2]. ويذكرهم المكزون السنجاري عدّة مرات في ديوانه، ليؤكّد على دونيتهم، جنباً إلى جنب مع اليهود والمسيحيين[3].

٣,٢. الأيتام الخمسة

الأيتام الخمسة هم عبارة عن خمسة فيوضات فاضت عن الثالوث، وجرت تسميتهم كذلك بفضل دورهم المحدّد كخالقين ثانويين للعالم[4]. ويبدو أنّ مؤسّس الفرقة قد نسي السبب الحقيقي وراء هذا اللقب. لا يوجد أي تفسير عن سبب تسميتهم بذلك

---

(١) Dussaud, Histoire et religion des Nosairis, pp. ٢٠, ٤٤, ٨٢–٨٨. بخصوص هوية الصابئة التي تدور حولها الإشكالات، انظر: T. Fahd, "Ṣābi'a", EI٢, VIII (١٩٩٣), pp. ٦٧٥–٦٧٨

(٢) حجّة العارف في إثبات الحقّ على المبيّن والمخالف، صـ٢٥٩.

(٣) ديوان المكزون السنجاري، صـ٣٩، ١١٣، ٢٥٢.

(٤) ديوان الخصيبي، ضـ٦/أ. الباكورة السليمانية، ضـ٢٠.

في نصـوص الغُـلاة وكتابـات الآبـاء المؤسسـين الأوائـل للفرقـة. يبني الجلّي تفسيره -عندما سُئِل عـن تفسـير معنـى كلمـة «أيتـام» في «رسـالة البيـان»- عـلى أسـاس غـير صحيـح. فيقـول مفسـراً إنّ مصطلـح «أيتـام» يعـبّر عـن نظـام الفيوضـات أو ترتيبـه: ((إئتَمّـوا بالبـاب وأتَـمّ بهـم من كان بعدهـم مـن أهـل المراتـب))[1]. مـن هنـا يقـدّم لنـا الجـذر الثلاثـي (أمـم) لكلمـة إئتَمّـوا، والجـذر الثلاثـي (تَمَـمَ) لكلمـة أتَـمّ (أي أنهـى، أنجـز)، في حيـن أنّ الجـذر الصحيـح هـو (يَتَـم) (أي يتفـرّد، يكـون فريـداً أو يتيـماً). نلاحـظ أنّ القـرآن يظهـر شـفقة عـلى اليتيـم بشـكلٍ عـام، فمحّمـد نفسـه كان يتيـماً وتبنّـاه عمّـه أبـو طالـب، والـد عـليّ. عـلى أيّـة حـال، إنّ اسـتخدام كلمـة «أيتـام» في القـرآن لا يسـاعدنا عـلى فهـم معناهـا في المذهـب النُّصـيري.

بحسـب قـول أحـد معلّمـي ابـن نصـير، عبـد الله بـن غالـب الكابـولي، تـمّ خلـق الأيتـام الخمسـة مـن قبـل الاسـم مـن «ذات ذاتـه»، أي «البـاب»[2]. يبـدو هـذا التفسـير إضافـة لاحقـة قـام بهـا المحـرّر، في حيـن أنّ النـصّ الأصـلي لا يبـدو أنّـه يتضمّـن ذكـر البـاب إطلاقـاً. وحتـى مـن دون حذفـه، يبـدو أنّ النـصّ يهمـل دور البـاب، الأمـر الـذي يدعـم الفرضيـة القائلـة إنّ لاهـوت الغُـلاة لا يتضمّـن سـوى عنصريـن، وأنّـه تمّـت إضافـة عنصر ثالـث لاحقـاً مـن قبـل النُّصيريـين.

إنّ فكـرة الأيتام الخمسـة/ أو الخالقين الخمسـة للعـالم، معروفة لدى فرقـة المخمّسـة الشـيعية، الذيـن ألّهـوا أهـل الكسـاء، أهـل بيـت النبـي محمّـد الذيـن غطّاهـم بعباءتـه رمـزاً لتكريمهـم وتبجيلهـم ومكانتهـم الرفيعـة. وبحسـب الـتراث الشـيعي، هـم: محمّـد، ابـن عمّـه عـلي، ابنتـه

(١) رسالة البيان، صـ٢٧٧. رسالة الأندية، صـ٣٢٧.

(٢) كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ٧٢.

فاطمة، وحفيداه الحسن والحسين. هذه الفرقة من القرن الثامن كانت من غلاة الكوفة وتربطهم علاقة وثيقة بالخطّابية، فرقة (أبو الخطّاب). وقد شكّلت بعض المعتقدات الواردة في كتبهم، أمّ الكتاب، الأساس الذي قامت عليه المعتقدات النُّصيرية[1].

يقول الحسن بن شعبة الحرّاني عن مكتبته الخاصة في مقدّمة كتابه «حقائق أسرار الدين»، ذاكراً فرقة المخمسة بشكل خاص وحصري:

((وتأمّلت جميع ما انتهى إليّ وعرفته من علم التوحيد الباطن، وهو شبه قريب مئةٍ وخمسين كتاباً من التوحيد الباطن ومئتين وخمسين كتاباً من التخميس والتفويض والتقصير وعلم الظاهر على أنّ ما فيه يدلّ على الباطن...))[2]

ثم يضيف لاحقاً:

((ولم أذكر فيه (كتابي هذا) من الدلائل والبراهين، ولا ضمّنته احتجاجاً على المخالفين إلا يسيراً على المخمّسة لقربهم من التوحيد)).[3]

بما أننا لا نعثر على كلمة «أيتام» في أيٍّ من الوثائق والنصوص ما قبل النُّصيريّة، فمن المرجّح، كما في حالة العنصر الثالث للاهوت، أنّه تمّت إضافتها لاحقاً على يد العارفين من النُّصيريين لأسباب تاريخية ولاهوتية- جدلية. يبدو أنّ الهدف من تبعية الأيتام للباب كان من أجل تقويض مذهب المخمّسة الأساسي، لكن من دون القضاء عليه بشكل نهائي. ومن أجل إتباع الخَموس بالثالوث،

(١) هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ٨١ـ١٣٨.
F. Daftary, The Ismāʿīlīs : Their History and Doctrine (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٢), pp. ٩٥_٩٣

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ١٢.

(٣) المصدر السابق، صـ١٤.

أُضفِيَ على «أهل الكساء» أدواراً إضافية أخرى مهمة في العالم النوراني، وتمّ استبدال أشخاص الخَموس بشخصيات أقلّ أهمية، وهم أقرب خمسة صحابة لعليّ وأكثرهم إخلاصاً له وولاءً. مع أنّ دوسو لم يقبل الفكرة القائلة إنّ أهل الكساء هم الأيتام، إلا أنّ لايد عثر على إشارات واضحة على هذا التماثل، في ترجمته لكتاب «المشيخة»[1]. لايد أيضاً يقدّم تفسيراً مثيراً للاهتمام لكلمة «أيتام»: «أي أولئك الذي فقدوا سادتهم»[2]. بالتأكيد، هناك شخصيات تاريخية لعبوا دور «أبواب»، جرى اضطهادهم، وماتوا شهداء، تاركين تلاميذهم «أيتاماً» من بعدهم. فمثلاً، أصبح ابن جُندب يتيماً بعد وفاة معلّمه ابن نُصير جرّاء مرض أصابه. إن معنى كلمة «أيتام» تتطلّب المزيد من البحث.

يقول الجلّي في كتابه «باطن الصلاة» مفسراً: إنّ الخَموس هو المعنى الباطني للصلوات الخمس في الإسلام (أشخاص الصلاة). كما أنّهم أشخاص الأصابع الخمسة في اليد الواحدة، وهو رمز ذُكِر في الكتاب اليهودي الغنوصي القديم «سِفر يتسيرا» *Sefer Yetzira*[3]. عناصر أخرى موجودة في المذهب النُّصيري لها مثيلاتها في كتاب سفر يتسيرا. لعلّ العرفان اليهودي وجد طريقه إلى العقيدة النُّصيريّة عبر التواصل المبكّر بين الغُلاة والمتصوّفة اليهود في العراق. طبعاً هناك بعض المصطلحات والكلمات العبرية تتخلّل كتابات الفرقة. ومن المفاجئ أن نعثر على تفسير

(١) Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, p. ٦٨; Lyde, *Asian Mystery*, pp. ١٣٥–١٣٤

(٢) Lyde, *ibid.*, p. ١٣٣

(٣) كتاب باطن الصلاة، ص٢٢٥-٢٢٦، ٢٦٢. في كتاب يتزرا، بخصوص سيفيروط (المراتب القدسية العشر)، «عشرة أصابع، خمسة مقابل خمسة»، انظر:
A. P. Hayman, Sefer Yaṣira, Edition, Translation and Text-Critical Commentary (Tubingen: Mohr Siebeck, ٢٠٠٤), pp. ٦٧ ,٥٣

للأهميـة العدديـة للمـلاك جبرائيـل[١] كرمـز عـددي للخَمـوس، فاسـمه في اللغـة العربيـة يتكـوّن مـن سـبعة أحـرف، أمّـا اسـمه في العبرية -جبريـل/ يلفظ جبرئيـل- فيتكـوّن من خمسـة أحـرف، هـي: ج، ب، ر، ئي، ل. كما أنّ أسماء أهـم تجليات المعنى، رأس الثالـوث، والبـاب، وخالـق الخَمـوس، تتميّـز بأهميـة عدديـة أيضـاً، فاسـم علـيّ مكـوّن مـن ثلاثـة أحـرف، وسَـلمان مـن خمسـة[٢].

٤,٢. تشخيص الخالق

تذكـر الكتابـات النُّصيريّـة قوائـم ظهـورات الثالـوث والخَمـوس عـبر التاريـخ البـشري. وكـما أسـلفنا سـابقاً، ظهوراتهـم مـا هـي إلا تجـلٍّ، مـن دون تجسـيد. فقـد ظهـر المعنـى والاسـم والبـاب للبشر في صـور ملـوك، وأنبيـاء، وشـخصيات محوريـة في العهديـن القديـم والجديـد، وشـخصيات مـن الثقافتـين الإيرانيـة واليونانيـة، وآخرهـا مـن العـالم الإسـلامي. هـذه الظهـورات متعـدّدة الثقافـات تشـير ببسـاطة إلى أنّ جميـع هـذه التجليـات الربانيـة ذات رسـالة واحـدة، وأنّهـا جميعهـا ظهـورات مختلفـة لإلـه واحـدٍ أوحـد. إنّ حقيقـة ظهـور اللاهـوت في عـدّة عناصر وصـور لا تتناقـض مـع مبـدأ التوحيـد. أول قصيـدة في ديـوان الخصيبـي بعنـوان «بـاب الهدايـة»، يعـبّر فيهـا عـن معتقداتـه:

باب الهداية بابٌ واحدٌ أبديٌّ *** في المُلكِ جمعاً لاسمٍ واحدٍ أبدِ
والاسم اسمٌ لمعناه وأوّلهُ *** والاسمُ أسماؤه ما شئتَ من عددِ
لو أنّهم ألفُ شخصٍ في عديدهم *** لَعَادَ في واحدٍ عَوداً بلا أَمَدِ

---

(١) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٢٥.

(٢) بخصـوص اسـم «سَلْمان»، انظـر المصـدر السـابق، بخصـوص اسم علـيّ انظـر، الرسـالة الجوهريـة الكلبيـة، صــ١٩. فقـه الرسـالة الرستباشـية، صـ١٣٢. كتـاب الأصَيفِر، صـ٥/ب.

والله لا ظاهرٌ في الخلق يشبههم *** لكنّ بالذات يبدو واحداً أحَدِ[١]

كان كلّ ظهور إلهيّ موجّهاً أو مخصّصاً لمجتمع إنساني بعينه لنشر رسالة الله. وبما أنّ النُّصيريين يعتبرون أنفسهم مسلمين شيعة، وأنّ القرآن كتابهم المقدس، فهم يقولون إنّ أهم ظهور للإله ذلك الذي حدث في فجر الإسلام، عندما تجلّت ذات اللاهوت في عليّ بن أبي طالب. لذلك جرى تأليه أفراد عائلته وصحابته:

الباب	الاسم/ الحجاب	المعنى
سَلمان الفارسي	محمّد بن عبد الله	عليّ بن أبي طالب

من الشائع جداً تسمية هذا الثالوث بـ: عين، ميم، سين (عمس)، على أساس الأحرف الأولية لكل اسم من الثالوث[٢]. علاوة على ذلك، يجدر التنويه بأنّ هذه المعادلة نادراً ما يرد ذكرها في المصادر الوسيطة. في الواقع، لا تظهر هذه التركيبة إلا في مصدر واحد: كتاب «الحاوي في علم الفتاوي» للطبراني، الذي جرى تأليفه في القرن الحادي عشر، بعد وفاة معلّمه ومرشده الجلّي[٣]. المرة الثانية التي نصادف فيها هذه التركيبة هي في مصدر نُصيري حديث نسبياً، وهو عبارة عن صلاة ترنيمة نُصيريّة من القرن التاسع عشر (Kiel, ١٩)، وكتاب الباكورة السليمانية، وكتاب تعليم الديانة النُّصيرية[٤].

---

(١) ديوان الخصيبي، صـ٥/أ.

(٢) Dussaud, Histoire et religion des Noṣayrīs, pp. ٦٥–٦٧; Lyde, Asian Mystery, pp. ١١٠–١١١, ١٣٦; Moosa, Extremist Shiites, pp. ٣١٨, ٣٢٠.

(٣) الحاوي في علم الفتاوي، صـ٥٤. تمّت معالجة مسألة هذه الصيغة في قسم التنسيب والتعدية، الفصل الثالث.

(٤) خطب وأدعية، صـ١٠/ب. الباكورة السليمانية، صـ١٤. كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢١٧-٢١٨ (سؤال رقم ٧٤). تظهر الصيغة الثالوثية في ديوان الخصيبي أربع مرات فقط، ومن خلال أجزاء لا علاقة لها ببعضها في المخطوطة، لذلك يمكن الافتراض أنّها إضافات لاحقة، انظر ديوان الخصيبي، صـ٧٤/أ، ٨١/أ، ١٠٦/ب، ١١٩/ب.

هذه الأسماء معروفة بشكل جيد منذ بداية التاريخ الإسلامي، فعلي بن أبي طالب ابن عمِّ النبي محمد، ويعتقد الشيعة أنه الأولى بوراثة خلافة المسلمين الروحية والسياسية بعد وفاة النبي المفاجئة. وقد تمّ رفض هذا الرأي من قبل غالبية المسلمين بقيادة أشخاص آخرين من قبيلة قريش. حيث أطلق على هذه الأغلبية لاحقاً اسم «أهل السنة» (أي الذين يعملون بحسب سُنّة النبي ويكرّرون أفعاله). إنّ التوتر المتزايد بين السُّنّة والشيعة، والتبجيل المتزايد لعلي بن أبي طالب، قاد بعض الفرق الشيعيّة -ومن بينهم النصيرية- إلى تأليه عليّ واعتباره أكثر سموّاً من محمد. يمثّل سلمان الفارسي، أول شخص فارسي يعتنق الإسلام وهو واحد من أهم الصحابة، الصلة الفارسية بالإسلام منذ ولادته، وهذا جانب في غاية الأهمية عند النصيريين. إنّ سلمان ومن معه من الأيتام الخمسة هم أكثر مناصري الإمام عليّ ولاءً، والمدافعين الرئيسيين عن شرعيته وأحقيته في خلافة النبي لقيادة الأمة.

وقد قام الأيتام الخمسة بخلق عالَمين، عالم الأنوار، وعالم المادة:

١) اليتيم الأكبر: المقداد بن الأسود الكندي.

٢) أبو ذَرّ جُندب بن جُنادة الغفاري.

٣) عبد الله بن رَوَاحَة الأنصاري.

٤) عثمان بن مظعون النجاشي.

٥) قَنبَر بن كادان الدوسي.

كل شخصٍ من هؤلاء الصحابة أثبت ولاءه لعلي؛ على سبيل المثال، رفض المقداد مبايعة الخليفة عمر بن الخطاب، وقد عوقب أبو ذر لفترة طويلة جراء انتقاده فساد الخليفة عثمان بن عفان ومحاباته لأقاربه. من بين الأولياء الصالحين الشيعة لدى النصيريين،

أو من يسمّونهم «بالأركان السبعة»، هم: سَلمان، المقداد، أبو ذر، وعمّار بن ياسر، الذي كثيراً ما يظهر كتجلٍّ للأيتام في قباب سابقة، بجانب صحابة عليّ وغيرهم من قادة الشيعة(١).

مع أنّ ظهور هؤلاء الأشخاص الثمانية، أشخاص الثالوث والخَموس، يبدو كأهم ظهور/ تجلٍّ للمعنى، لكنهم ليسوا الوحيدين. يذكر التراث النُّصيري ظهورات أخرى للكيانات الثمانية كلها في صور شخصيات أخرى من الثقافة الشيعية. فالثالوث يظهر في أشخاص «سطر الإمامة»، الأئمة الاثني عشر وأبوابهم، كما شرح لنا الخصيبي في كتابه «سياقة الظهورات». ظهور الأئمة في كل مرّة يصحبهم أيتامهم الخمسة، حتى إلقبّة الأخيرة. وأخيراً، أقفلت سلسلة الظهورات مع غيبة الإمام الثاني عشر، والأخير، المهدي. أمّا مسألة الظهور الأخير للاهوت فتمّت مناقشتها في سيرة ابن نصير. بدا ذلك جزءاً من اللاهوت، الاسم ثم الباب، وخمسة من أقرب وأهمّ الأتباع الذين اعتُبِروا أيتاماً، يرأسهم اليتيم الأكبر، وكان خلفاً لابن نصير، محمّد بن جندب(٢).

إنّ ظهور المخلوقات النورانية داخل العالم المادي يقودنا إلى محاولة تفسير بنية الكون عند النُّصيريين.

---

(١) كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢٠٧-٢٠٩.

(٢) نجد في جداول الأدب النُّصيري بشكل عام ذكراً لتجليات المعنى في جميع القباب، من بينها قبّة ابن نُصير وأتباعه. من أجل الاطلاع على جداول الظهورات المعنوية بالثالوث، انظر على سبيل المثال الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ٣٧-٤٠. كتاب حاوي الأسرار، صـ٢٢٩. كتاب الرسالة الرستباشية، صـ٥٩. وللاطلاع على جداول تجليات الأيتام، انظر الرسالة الرستباشية، صـ٧٠-٧١. وللاطلاع على لائحة مجمّعة لتجليات الثالوث والخموس، انظر كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، في كتاب بار-آشر وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة-العلوية، صـ٢٠١-٢٠٩.

[٣] الكون عند النُّصيريين

يبدو أنّ فكرة الكون في العقيدة النُّصيريّة قد تمّ التأسيس لها مسبقاً قبل ظهور الفرقة بقرنين من الزمن، وبالتحديد في كتاب المفضّل «الهَفت والأظلّة»، وهو المصدر الرئيسي لهذه الفكرة، إضافةً إلى كتاب محمّد بن سنان «الأنوار والحُجُب»، و«الحُجُب والأنوار». أمّا سلسلة التراث العلوي المنشورة حديثاً، فتذكر مصدراً أقدم بكثير من المصادر السابقة بات الآن مفقوداً، وهو كتاب «المراتب والدَرَج» المنسوب إلى عبد الله بن معاوية، ويتضمّن تفسيرات وشروحات مفصّلة عن مراتب الكون[1]. هذا الأخير كان سليل شقيق الإمام علي، جعفر بن أبي طالب. ومشهورٌ عنه ثورته ضدّ الأمويين عام ١٢٧هـ/ ٧٤٤م، قبل أحد عشر عاماً من ثورة (أبو الخطّاب). يستشهد النُّصيريون في كتبهم بمقاطع من كتاب عبد الله بن معاوية عن المراتب، ويورد المفضل في كتبه قائمة من الرُّتَب، شبيهة بالمراتب لدى النصيريين، ويرجّح أنّه كان قد نقلها عن عبد الله بن معاوية[2]. وقد تمّ لاحقاً نقل جدول كامل من أسماء أهل المراتب، عددهم ورموزهم مأخوذة من المصطلحات القرآنية، عن كتاب المراتب والدَرَج من قبل كاتبين من بني شعبة الحرّانيين. هذه المصادر الأخيرة أصبحت الآن متوفرة لدينا ضمن سلسلة التراث العلوي (انظر الجدول في الملحق رقم ٤).[3]

(١) كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ١٣٥-١٨٣، ٢٠٢. الرسالة الحرّانية، صـ٣٠٨.

(٢) الرسالة المفضلية، صـ١٨.

(٣) حقائق أسرار الدين، صـ٨٨-٨٩.

بحسب العقيدة النُّصيريّة، فاض أهل المراتب عن الأيتام الخمسة. وكلمة «مراتب» يبدو أنّها مستوحاة من الفكر الأفلاطوني المحدث، واستخدمها الإسماعيليون لوصف «مراتب الدعوة»، والمسمّاة أيضاً «حدود».(١) والمكافئ لهذه اللفظة في اللغة العبرية هو كلمة «معالوت *ma'alot*»، التي استخدمها في القرن الخامس عشر الحاخام هوتر بن شلومو في شرحه لمبادئ ابن ميمون الثلاثة عشرة، والمتأثرة بالفكر الإسماعيلي(٢).

جرى تقسيم أهل المراتب إلى قسمين؛ القسم الأول، قسم ذوي المراتب الرفيعة العليا (المراتب العلوية)، والفيوضات الخمسة النورانية هم (أهل العالم النوراني)، وكلُّ فردٍ منهم مخلوقٌ من أحد الأيتام، بحسب الترتيب الآتي:

المقداد – أبو ذر – عبد الله بن رواحة – عثمان بن مظعون – قنبر بن كادان

↓ ↓ ↓ ↓ ↓

النقباء النجباء المختصّون المخلَصون المُمتَحَنون(٣)

بحسب رواية أخرى، قام المقداد وحده بخلق جميع أهل

---

(١) F. Daftary, The Ismāʿīlīs : Their History and Doctrines, p. ٢١٧.

(٢) D. R. Blumenthal (trans.), The Commentary of R. Ḥōter Ben Shlōmō to the Thirteen Principles of Maimonides (Leiden: Brill, ١٩٧٤). On the Ismāʿīlī influence on the Yemeni Jews , see J. Tobi, The Jews of Yemen : Studies in Their History and Cultures (Leiden: Brill, ١٩٩٩), pp. ٢٠٧–٢٠٨.

(٣) رسالة البيان، صـ٢٧. ديوان الخصيبي، صـ٦/ب، ٤١/أ. كتاب الصراط، صـ٩٣/أ-٩٤/أ. أرجوزة الشيخ الصويري، صـ٢٢٩/ب-١٣١/ب. الباكورة السليمانية، صـ٢٢. ويظهر مصطلحي «النقباء» و«النجباء» أيضاً ضمن المراتب الصوفية للملائكة، انظر مثلاً : R. J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt* (Albany, N.Y: State University of New York Press, ٢٠٠٤), p. ٢٢.

المراتب[1]. وقد ظهرت قائمة من الرتب والدرجات (لكن من دون استخدام كلمة «مراتب») في «أمّ الكتاب» ولو بشكل مختلف، حيث ظهر سلمان على رأس القائمة، فوق المقداد[2]. يقول الخصيبي مفسّراً: إنّ الملائكة تتضمّن ما مجموعه خمسة آلاف مخلوق[3]. أمّا القسم الثاني من المراتب، فيشتمل على سبعة فيوضات سفلية (أهل المراتب السفلية)، وهي في العالم الصغير المادي (الترابي):

المقرّبون، الكروبيون (الملائكة)، الروحانيون، المقدّسون، السائحون، المستمعون، اللاحقون.[4]

يشرح لنا الطبراني أنّ هذه المراتب السبعة متضمّنة في الأحرف السبعة من كلمتي (عليّ + محمّد)[5]. ومن الجدير بالملاحظة أنّ النُّصيريين قاموا بتطوير مفهوم الفيوضات القدسية التي تسكن في العالم المادي. والأشخاص الذين يمثّلون هذه المراتب الدنيا هم عارفون ومشايخ وروحانيون أتقياء من أهل الطائفة. على سبيل المثال، اعتُبِر الخصيبي من قبل أتباعه واحدٌ من أهل

---

(١) الرسالة الرستباشية، صـ٤٣.

(٢) أمّ الكتاب، صـ٩٩-١٠٠. هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١١٢-١١٣. المراتب النورانية في أمّ الكتاب سبعة: سَلمان← المقداد ←أبو ذر ←نقيبان (مصطلح فارسي بصيغة الجمع، مفرده: نقيب) ←نجيبان ←موحّدان (ليستبدل لاحقاً بـ «مختصّون»)، واسم «موحّدون» استخدم من قبل النُّصيريين للتعريف عن أنفسهم)← مُمتَحَنان.

(٣) المصدر السابق، صـ١٦-١٧. رسالة تزكية النفس، صـ٣٠.

(٤) هذه القائمة بالمراتب العلوية والسفلية مكرّرة بالترتيب نفسه والأسماء نفسها في جميع مصادر الفرقة. انظر على سبيل المثال: كتاب إيضاح المصباح، صـ٢٤٦-٢٤٧، ٢٧٧. الرسالة الرستباشية، صـ١٦-١٧. كتاب البَدء والإعادة، ٤٢٦. الرسالة الحرّانية، صـ٣٠٨. ديوان الخصيبي، صـ٧/أ، ٤٢/ب. كتاب الصراط، صـ٩٤/أ، ب. ديوان المكزون السنجاري، صـ١١٦. الباكورة السليمانية، صـ٢٢.

(٥) الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ١٩.

المراتب السفلية. وكانت مسألة تقديس الخصيبي وتبجيله واحدة من المسائل الرئيسية التي ناقشها محمّد بن شعبة الحرّاني في كتابه «رسالة اختلاف العالمين». فبحسب ما جاء في هذا الكتاب، كان الخصيبي قائداً وزعيماً روحياً فذاً، وكان قد بلغ مرحلة الاستنارة، لكنه بقي ملازماً لطبيعته البشرية (أي أنّه كان يتنفّس، ويأكل، ويشرب). من هنا كان يعتبر أعلى وأسمى من درجة الكائنات البشرية العادية، لكنه أقلّ مرتبة من الكائنات القدسيّة. يستشهد محمّد بن شعبة الحرّاني بأستاذه الجلّي الذي يقول إنّ سيّده كان ينتمي إلى مرتبة «الكروبيين»، على أساس إحدى القصائد التي قالها الخصيبي[1].

أمّا دور أهل المراتب في اللاهوت النُّصيري فينحصر في كونهم أشبه بالهرم الروحاني، إذ إنّ المستوى الأدنى من الهرم يساعد الباحث العارف ويعينه على الوصول إلى المصدر الإلهي للخلق، وتلك رحلة طويلة جداً وشاقة، حتى إنّنا ناقشناها بصورة مستقلة. وطبقاً لما جاء في «أمّ الكتاب»، ساهم أهل المراتب في عملية خلق العالم المادي، جنباً إلى جنب مع المقداد وأبو ذر، برئاسة سلمان الفارسي.[2]

يروي لنا كتاب «أمّ الكتاب» أنّ أمر الخلق صدر إلى سلمان مباشرةً عن عليّ الأعلى.[3] أمّا في التراث النُّصيري، فقد صدر

---

(١) رسالة اختلاف العالمين، صـ٢٩٤. يطلق على الخصيبي في كتاب المجموع ((العارف معرفة الله))، انظر كتاب الباكورة السليمانية، صـ٩.

(٢) أمّ الكتاب، صـ٨٧-٩٢. هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١١١-١١٣.

(٣) المصدر السابق، صـ٦٤-٦٦.

أمـر الخلـق إليـه مـن المعنـى بوسـاطة الاسـم، محمـد.[1] وبحسـب كتـاب المراتـب والـدرج، يبلـغ عـدد أفـراد أهـل المراتـب السـفلية ١٩٠٠٠ فـرداً، أي مـا مجموعـه ١٢٤٠٠٠ فـرداً مـع أفـراد العـالم العلـوي الذيـن فاضـوا عـن الأيتـام[2]. هـذا العـدد لـه أهميتـه في التصـوّف الإسـلامي. فبحسـب الـتراث الإسـلامي التقليـدي، أرسـل الله مـا مجموعـه ١٢٤٠٠٠ نبيـاً، وبحسـب الـتراث الصـوفي، أمـر الله نوحـاً أن يجهّـز ١٢٤٠٠٠ لوحـاً لبناء فُلكِـه. وعـلى كل لـوح كتـب الله اسـم أحـد أنبيائـه، بـدءاً بـآدم وانتهـاءً بمحمـد.[3] عـلى أيّـة حـال، يمكننـا تلخيـص هيكلية/ هرميـة الفيوضـات الصـادرة عـن اللاهـوت في المخطـط التـالي:

---

(١) رسالة الأندية، صـ٣٢٦.

(٢) رسالة البيان، صـ٢٨١. رسالة اختلاف العالمين، ٢٩٠. Lyde , The Asian Mystery, p. ١٣٥.

(٣) I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, trans. A. Hamori and R. Hamori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, ١٩٨١), p. ١٩٣, n. ٧٧.

الفيوضات	التجليات
المعنى V الاسم/ الحجاب V الباب V الأيتام الخمسة V أهل المراتب/ العالم الكبير النوراني: النقباء، النجباء، المختصون، المخلصون، الممتحنون V العالم الصغير الترابي: المقرّبون، الكروبيّون، الروحانيون، المقدّسون، السائحون، المستمعون، اللاحقون V الموحّدون، أتباع المذهب النُّصيري، الساعين إلى اللخلاص عن طريق المعرفة الباطنية/ العرفان، وعلم التوحيد.	علي V محمد V سلمان V المقداد، أبو ذر، عبد الله بن رواحة، عثمان بن مظعون، قنبر بن كادان V جميع الأنبياء والرسل في الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام، إضافةً إلى أشخاص من الحضارتين الفارسية واليونانية، وأخيراً الأئمّة الإثنا عشر في المذهب الشيعي.

إنّ موضـوع «المراتـب» يـؤدّي بنـا إلى مذهـب خلـق العـالم في التراث النُّصـيري، «فأهـل المراتـب»، ناهيـك عـن أولئـك الذيـن ينتمـون إلى العـالم المـادي، شـاركوا في عمليـة خلـق العـالم، لكنّهـم هـم أنفسـهم خُلِقـوا كجـزء مـن عمليـة الفيـض الإلهـي.

١, ٣. خلق العالم وحديث الحروف

علينـا هنـا أن نـشرح العمليـة التـي أدّت إلى خلـق الفيوضـات القدسـية والكـون الثنائـي المكـوّن مـن العالمـين الروحـاني والمـادي. يظهـر لنـا مذهـب خلـق العـالم قبـل الإلـه في عـدّة أشـكال وصيـغ في النصـوص النُّصيريّة ومـا قبـل النُّصيريّة. إلا أنّ هـذه المصـادر تشـير إلى أنّ هنـاك ثـلاث روايـات أساسـية تتعلّـق بعمليـة الخلـق، مكـرّرة هنـا وهنـاك مـع بعـض التغيـيرات التـي تتخلّلهـا. هـذه الروايـات الثلاثـة لا تتناقـض فيـما بينهـا، لكـن يمكـن أن تندمـج مـع بعضهـا لتشـكّل قصـة خلـق مكوّنـة مـن ثلاثـة فصـول: ١) قـام الله باخـتراع الحـروف ليخلـق العـالم، ٢) قـام بامتحـان مخلوقاتـه مـع علمـه المسبَق بسـقوطهم فيـه، ٣) انهيـار عالمـه المثـالي نتيجـة خطاياهـم ليتحـوّل إلى عـالم طبقـي هرمـي، مكـوّن مـن مراتـب تفصـل بـين العـالم المثـالي للنـور والعـالم المـادي الناقـص للظلمـة، أو الدنيـا.

طبقـاً للـتراث النُّصـيري، خلـق الله في بدايـة الزمـن (الواحـد)، وهـو الاسـن، ثـمّ خلـق ثـمانٍ وعشريـن حرفـاً، وهـي مجمـوع حـروف اللغـة العربيـة، اثنـان وعـشرون حرفـاً منهـا تنتمـي إلى اللغتـين العبريـة والآراميـة. خلـق هـذه الحـروف بمشـيئته مـن خـلال حرفـين اثنـين: «الـكاف» و»النـون» (كُنْ). وكان الحـرف الأول هـو اليـاء، أمّـا الألـف فـكان آخـر حـرف. وبعـد خلقهـم جميعـاً سـجدوا لله مـا عـدا الألـف.

وبما أنه كان محقاً في عدم سجوده لله من دون أمرٍ منه، فقد أصبح الألف هو الحرف الأول والأهم من بين جميع الحروف. يمثّل الياء الباب سلمان، أمّا الألف فيمثّل المقداد. الحروف الخمسة الأولى في الأبجدية مجتمعة في كلمة «أيتام»، أمّا الحروف التالية فهي الاثنا عشر حرفاً في كلمة «نقباء»، والأحد عشر حرفاً الأخيرة هي النجوم التي رآها يوسف في منامه (وهي قصة توراتية مشهورة وردت في القرآن، سورة يوسف ١٢ : ٤). كانت الحروف هي الأدوات التي استخدمها الله في عملية خلق العالم[1].

تعود هذه الرواية أساساً إلى المفضّل، لكن لا يبدو أنها جاءت أصلاً من التصوف الإسلامي. فالعارفون المتصوفة يعتقدون بوجود قوى غيبية غامضة تكمن في الفواتح، أي «الحروف الأربعة عشرة الغامضة» التي تظهر في بدايات ٢٩ سورة من سور القرآن، ومعناها الحقيقي مازال مجهولاً[2]. في الحقيقة، إنّنا نقرأ في التراث العرفاني اليهودي عن الإله الذي استخدم الحروف الأبجدية لخلق العالم؛ ففي «سِفر يتزيرا» يطلق على الخالق اسم «الأحد/ الفرد» (ha eḥad) مقارنة بـ«الأحد» عند النصيريين، ثمّ خلق حروف الأبجدية العبرية. توّج في البداية حرف «الألف»، ثم جاء بعد حرف «الميم»، ثمّ «الشين»[3]. وقد أشار بول كراوس ومن بعده بول فينتون إلى

---

(١) الرسلة المفضلية، صـ١٧-١٨. كتاب المثال والصورة، صـ٢٥. كتاب إيضاح المصباح، ٢٥٦. كتاب الرسالة الرستباشية، صـ٤٣-٤٥. الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ٢١.

(٢) A. T. Welch, "al-Ḳur'ān", EI٢, v, pp. ٤١٤–٤١٢; R. Bell and M. Watt, Bell's
Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, ١٩٧٠), pp. ٦٢–٦١

(٣) Heyman, Sefer Yeṣira, pp. ٥٠–٤٩, the earlier recoverable text, lines ,٩ ٣٤–٣٢

وجود تماثل بين هذه الحروف المتوّجة الثلاثة «الألف والميم والشين» (التي تمثّل الثالوث: تراب- ماء- نار) في سفر يتزيرا، وبين الحروف المبدئية عند النُّصيريين «العين والميم والسين»[1]. ويُعرَف كِلا الثالوثين بـ«السّرّ»: الألف والميم والشين هي السّرّ الأكبر *aleph-mim-shīn Sod gadol*» في سفر يتزيرا، إذ إنّ التسمية نفسها ترد في كتاب المجموع: ((سِرّ عين ميم سين))[2].

في حين أنّ الثالوث النصيري يعكس صورة الإله والفيضين اللذين فاضا عنه، فإنّ الثالوث في سفر يتزيرا يتبع الإله، أي يأتي بعده، والألِف مخلوق من قبله. وقد ظهرت بين النُّصيريين في القرن الحادي عشر فرقة اعتُبرت ضالّة من قبل عموم المجتمع النُّصيري سُمّيَت بالحاتمية، أتْبَعَت الثالوث للإله. فقد زعم أتباعها أنّ الثالوث مخلوقٌ من قِبَل إلهٍ أكثر تجريداً، يدعى «الغيب»[3]. لكن على أيّة حال، تبدو لغة سفر يتزيرا غامضة ومبهمة جداً لتُقارَن مع التعريف المحدّد للثالوث النصيري. يصعب العثور على الصيغة (ع. م. س) في المصادر النُّصيريّة المبكّرة، لكن في ضوء التشابهات الجليّة الآن بين سفر يتزيرا واللاهوت النُّصيري، فالموضوع يتطلّب دراسة أعمق.

---

(١) هذه المقارنة أجراها البروفيسور بول فينتون خلال بحثي لنيل درجة الدكتوراه، في جامعة السوربون، ٢٧ فبراير ٢٠٠٦. انظر أيضاً:

P. Kraus, Jābir ibn Ḥayyān: Contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam (Cairo ١٩٤٢), vol. ٢, p. ٢٦٧

(٢) Heyman, Sefer Yeṣira, p. ٥٠, line ٢٤

قارن ذلك مع كتاب المجموع، سورة النسبة أو النسب (٤) سطر (٣)، وسورة العين العلوية (٩)، السطور ١-٣، انظر في كتاب الباكورة السليمانية، صـ١٤-٢٥.

(٣) Bar-Asher and A. Kofsky , The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion, pp. ١٧–١٦.

مناظرة الشيخ النشابي، صـ١٣٤/أ.

٢,٣ قصّة الخلق وأسطورة الهبطة

بعد رواية خلق الحروف -بحسب التسلسل الزمني- وردت رواية أخرى عن خلق النور والظلمة/ الظلال. هذه الرواية التي وردت في معظم المصادر النُّصيريّة يبدو أنّها مستوحاة من الديانتين الزرادشتية الفارسية والغنوصية المسيحية، وليس من التراث العرفاني اليهودي. تقوم هذه الرواية على مفهوم أفلاطوني محدَث عن نور الخَلق من جهة، ومبدأ النور والظلمة الثنائي في الفلسفة الفارسية من جهةٍ أخرى. المصادر التي نبعت منها هذه الرواية الثانية للخلق، هي كتب الغالي المفضّل بن عمر: «كتاب الهفت والأظلّة» و«الرسالة المفضّلية»، إضافة إلى كتب محمّد بن سنان الزاهري «الحُجُب والأنوار» و«الأنوار والحُجُب». وبفضل كتاب حمزة بن شعبة «حجّة العارف» الذي بات متوفّراً لدينا مؤخّراً، نعلم أنّ المصدر الذي استوحى منه المفضّل روايته كان «كتاب الابتداء» المفقود ليونس بن ظبيان[1].

كما أنّ كتاب «أمّ الكتاب» له علاقة وثيقة بهذا الموضوع، فهو يقدّم نسخة قديمة أقل تطوّراً عن هذه الأسطورة، تساهم إلى حدٍّ كبير في فهم أفضل لمضامينها. فطبقاً لما جاء في الكتاب، حدثت عملية خلق الكون والعالم نتيجة سلسلة من الذنوب والمعاصي التي ارتكبها الخَلق. وكلّما كانت الذنوب أكبر وأفدَح، ابتعد المخلوق عن الخالق أكثر ونقص كماله. أمّا المخلوقات التي عبّرت عن ندمها توقّفت عملية هبوطها. من هنا، خُلِقَت المراتب من الدرجات المختلفة للذنوب والندم[2]. هذه العملية كانت نتيجة

---

(١) حقائق أسرار الدين، صـ٢٦٩.

(٢) أمّ الكتاب، صـ٩٨-١٠٧. هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١١٠-١١٢. الرسالة الحرّانية، صـ٣٠٨.

امتحـان الله لمخلوقاتـه لاختبـار مـدى إيمانهـم وولائهـم.

طبقاً لما جاء في رواية «أمّ الكتاب»: في البداية لم يكن هناك سوى العالم النوراني. وكانت المخلوقات النورانية تمجّد خالقها وتعبده. ثمّ بعد ذلك، ومن أجل امتحانها واختبار إيمانها، غيّر الله صورته وظهر بين تلك المخلوقات ممّا خلق حالة إرباك بينها. ونتيجة لذلك، ارتكبت تلك المخلوقات نوعين من الذنوب ممّا أدّى إلى هبوطها التدريجي (هبطتها). الخطيئة الأولى كانت «الشكّ»، أو الجحود بالله، نتيجة الإرباك الذي حدث بعد ظهور الغريب. أمّا الخطيئة الثانية، فكانت «الكبرياء»، وسببها أنّ المخلوقات النورانية الفائضة الأولى قارنت بين طبيعتها الناقصة وبين الطبيعة الإلهية. وبعد كل ذنب أو خطيئة انتزع الله نوراً من المخلوقات المذنبة، وكلّما ازدادت ذنوبها، ازدادت ظلمَةً ودونية. من خلال مضامين هذه الرواية، نفترض أنّ الهدف منها كان الحؤول دون الوقوع في فخّ الاعتقاد بالثنائية. فعندما زعم الفيض الأول الذي فاض عن الله، وكان اسمه عزازيل في أمّ الكتاب، أنّه هو الله ذاته لأنّه يمتلك قدرة الخلق، أجابه الله أنّه «يستحيل وجود إلهين خالِقين»[(١)]. هذا الميل ضدّ الثنائية يظهر هذا المصدر إلى جانب عناصر زرادشتية أخرى، كحضور أهريمَن[(٢)]، اسم آخر لعزازيل، وهو خالق الكون المادي demiurge يحرّض المخلوقات للتمرّد على خالقها[(٣)]. هذا

---

(١) أمّ الكتاب، صـ٦٣. هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١١٤-١٢٠.

(٢) بحسب مبدأ الثنائية الزرادشتية، يوجد إلهان: أهورامزدا، وأهريمَن، وهما يمثّلان الخير والشر. ووفق كتاب الأفستا، سينتهي صراعهما الأزلي بهزيمة أهريمَن، انظر:
F. M. Muller, The Zend Avest, ٢nd ed., London: Routledge, ٢٠٠١), p. xliii

(٣) أمّ الكتاب، صـ١١٥. راجع التفسير بخصوص ملاك الشرّ عزازيل في كتاب هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١٣٦-١٣٧. وبخصوص ظهور اسمه في قصائد الحَلاج، انظر: M. S. Sells, Early Islamic Mysticism (New York: Paulist Press, ١٩٩٦), pp. ٢٨٠-٢٧٨

الـصراع الأزلي بـين عـليّ وأهريمَـن يعكـس الجـدل الإسـلامي ضـدّ الزرادشـتية، صراع التوحيـد ضـدّ الثنائيـة. كـما أنّ المفضّـل بـن عمـر يتحـدّى فكـر الثنائيـة في كتابه «الهفـت والأظلّـة»، قائـلاً إنّ النـور وُجِدَ قبـل الظلمـة، وإنّ الخير موجـود قبـل الـشر[1].

تضـمّ عمليـة الخلـق في كتـاب «الهفـت والأظلّـة» عنـاصر مماثلـة لتلـك الموجـودة في «أمّ الكتـاب». فقـد خَلَـق الله بمشـيئته الأظلّـة السبعة وعلّمها كيـف تعبده مـن خـلال محاكاتـه: حَمَـد نفسـه، ففعلـوا مثلـه وحمـدوه[2]. إنّ عمليـة خلـق الأظلّـة ضمـن عـالم مـن النـور مكّـن هـذه المخلوقـات مـن اتخـاذ أشـكال وصـور معينـة لهـا. وبـما أنّهـا امتلكـت قـدراً كبـيراً مـن نـور الخلـق، قامـت بخلـق السـموات السـبع مـن خـلال تمجيدهـا للخالـق وحمـده[3]. كـما أنّ تمجيدهـا للخالـق وحمدهـا لـه خلـق مخلوقـات أدنـى وأكثـر نقصانـاً، وهـي «الأشـباح». فاضـت مـن هـذه المخلوقـات الناقصـة مخلوقـات أخـرى أكثر نقصانـاً: «الأرواح»، ثـمّ «الأبـدان»، وهـي مخلوقـات ماديـة[4]. حَمَـدَ الله نفسـه، فخلـق الحجـاب، الـذي حَجَبَهُ عـن مخلوقاتـه الدنيـا الناقصـة. وكانـت «الأشـباح» حُجُـب للمخلوقـات النورانيـة عندمـا ظهـرت للبشريـة[5]. ثـمّ خلـق الله سـبعة آدام (سـبعة آدميـون) هَفْـتْ باللغـة الفارسـية تعنـي: (سـبعة)، آدم واحـد لـكل سـماء، ثـمّ عقـد عليهـم وعـلى ذرياتهـم ميثاقـاً، اعترفـوا لـه فيـه بجبروتـه وأعلنـوا

(١) كتاب الهفت والأظلّة، صـ٢٩.

(٢) المصـدر السـابق، صـ٣٠. وبحسـب الخصيبـي، كانـت «المشـيئة» و«الأظلّـة» أولـى الكيانـات التـي فاضـت عـن الله، انظـر كتـاب الهدايـة الكبـرى، صـ٤٣٧.

(٣) حقائق أسرار الدين.

(٤) المصدر السابق، صـ٢٩-٣٠.

(٥) المصدر السابق، ٣١.

الشـهادة بوحدانيتـه[1]. وطبقـاً لمـا جـاء في «كتـاب الأنـوار والحُجُـب» سـأل الله مخلوقاتـه: ((أَلَسْـتُ بِرَبِّكُـم؟)) (القـرآن، سـورة الفرقـان ٧: ١٧٢) فقالـوا: ((بـلى))[2]. وبـما أنّ جميـع المخلوقـات السـماوية كانـت ذات طبيعـة نورانيـة، احتجـب الله عنهـا بالنـور وظهـر لهـا، لأنّهـم لـن يستطيعوا فهمـه وإدراكـه إذا ظهـر لهـم بغير طبيعتهـم أو صورتهـم[3].

بعـد أن خَلَـقَ الله الآدميـين السـبعة الأوائـل وعلّمهـم علمـه، خلـق الله الزمـن. في البدايـة، خلـق الأيـام السـبعة، وربـط كل يـوم بإحـدى السـموات السـبعة[4]. ثـمّ خلـق الأدوار الزمنيـة الإثنـي عشر، كل دور منهـا يتألّـف مـن خمسـين ألـف عـام. ظهـرت المخلوقـات النورانيـة في الأدوار الخمسـة الأولى مرتديـةً قمصانـاً ماديـة. وتبعـت هـذه الأدوار الخمسـة أدوار ستّة أخـرى لم تتواجـد فيهـا سـوى الصـور والأشـكال الماديـة نتيجـة لزيـادة قـوى الـشرّ في العـالم. أخـيراً، خلـق الله «دور منتهـى الدنيـا»[5]، أي نهايـة الأدوار الزمنيـة. وقـد مكّـن الله مخلوقاتـه النورانيـة مـن بلـوغ العـالم المـادي ليختـبر سـكّانه. ومـن ذنـوب تلـك المخلوقـات النورانيـة خلـق الله أعداءهـا. كانـت الخطيئـة الأولى مزيـج مـن التكـبّر والمعصيـة. ونظـراً لأنّهـا كانـت تحـاول التهـرّب مـن الحكـم الإلهـي الـذي صـدر في حقّهـا، قالـت المخلوقـات النورانيـة إنّهـا لا ترغـب بالهبـوط إلى العـالم المـادي عمـلاً بأمـر الله، بـل تريـد عبادتـه وتمجيـده في العـالم النـوراني. وبهـذا امتنـع الله عـن الظهـور بينهـا بذاتـه، وخلـق مـن ذنوبهـا حجابـاً لـه احتجـب بـه في كل مـرة أراد التواصـل

---

(١) المصدر السابق، صـ٣١. كتاب الأنوار والحُجُب، صـ٦٦.

(٢) كتاب الحُجُب والأنوار، صـ٧٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) حقائق أسرار الدين، صـ٣٣.

(٥) المصدر السابق، صـ٣٤-٣٥.

معهم. لعن الله المخلوقات النورانية حتى خسرت مكانتها المقرّبة من الله إلى الأبد. وتعبيراً عن ندمها، أحاطت الحجاب لسبعة آلاف عام[1]. وبحسب رواية محمّد بن سنان في كتاب «التوحيد»، بلغت مجمل الفترة التي دام فيها عالم النور قبل أنّ يخلق الله عالم المادة ٧٠٧٧ عاماً وسبع ساعات[2]. لم نعثر حتى الآن على أي مصدر لهذه الفترة الزمنية الغريبة التي تؤكّد على أهمية العدد ٧. والصلة الممكنة الوحيدة نجدها في التراث الإسلامي في قصّة أيوب، -وطبقاً لما جاء فيها- أنزل إبليس بأيوب مختلف صنوف وأشكال المصائب والأمراض عندما كان في السبعين من عمره، (المدّة التي استمرّت فيها معاناته كانت سبع سنوات، وسبعة أشهر، وسبع ساعات). هذه القصة التي أوردها المفسّر الإسلامي البيضاوي (توفي سنة ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) في تفسيره للقرآن، مبنية على قصة مشابهة وردت ضمن عمل يهودي قديم بعنوان «بيرشيت رابّا Berēshit Rabba»[3]. وبما أنّ هدف الله في الحالتين كلتيهما، قصّة أهل المراتب وقصّة أيوب، كان امتحان ولاء مخلوقاته وإخلاصها، فالعلاقة بين القصّتين قد لا تكون محض صدفة.

استمرّت الذنوب بالتتابع، وكل ذنب نجم عنه المزيد من الذنوب، وهكذا خلق الشيطان، إبليس (من اللفظة اليونانية *Diabolos*)، وجحافله من الشياطين (من اللفظة العبرية *Satan*). وبما أنّ إبليس خُلِقَ في مرحلة متأخّرة من عملية الخلق، فهو لم يعرف مصدر الخلق، ولم يتلقَّ العلم الإلهي الذي منحه الله

(١) حقائق أسرار الدين، صـ٣٥-٣٦. كتاب الأنوار والحُجُب، صـ٧٧.

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ٢٢. Dussaud , Histoire et religion des Noṣayrīs, pp. ٧٠–٧١

(٣) M. Th. Houtsma, “Ayyūb”, EI, I (١٩١٣–١٩٣٦), p. ٢٢٠

للمخلوقـات النورانيـة. ونتيجـة لذلـك، لم يُقِـرّ بربوبيـة الله وكان شرّاً محضـاً. يقـول الإمـام جعفـر الصـادق مفسّـراً: إنّـه منـذ اللحظـة التـي خُلِـقَ فيهـا إبليـس، ارتبـط الـشرّ بالجهـل[1].

إنّ عـداء إبليـس للمؤمنـين كان نابعـاً مـن احتقـاره لهـم. فقـد ظَـنّ أنّهـم مجـرّد أجسـاد ماديـة، وأنّـه أقـوى وأفضـل منهـم. وقـد أرسـل النبـي محمّـد ليذكّـر المؤمنـين بطبيعتهـم النورانيـة في البـدء الأول. وبـما أنّ هـذه المعرفـة تمنـح المؤمنـين قـوّةً أكـبر، فقـد أمرهـم الله المحافظـة عـلى سريتهـا وإبقاءهـا طـيّ الكتـمان. منذئـذٍ، التـزم الموحّـدون الحـذر والحيطـة (التقيّـة والكتـمان)، وهاتـان الكلمتـان عـلى درجـة كبـيرة مـن الأهميـة، وقـد ناقشـناهما في فصـلٍ لاحـق[2].

ووفقـاً لما جـاء في القـرآن، قـال إبليـس: {أنـا خـيرٌ منـه خَلَقتَنـي مـن نـارٍ وخَلَقتَـه مـن طـين} (الأعـراف ٧: ١٢)

وبـما أنّ النـار تعتـبر أقـوى مـن الـتراب، فالعنـصر الوحيـد المقـاوم للنـار هـو الماء. لهذا السـبب ينسـب النُّصيريون خواصـاً وميّزات عجيبة للـماء، فالماء بالنسـبة إليهـم يعتـبر رمـزاً إلهياً لأوليـاء الله وممثّليـه في العالم المـادي، بـدءاً مـن آدم الـذي كان أقـوى مـن إبليـس. وبـما أنّ الله منـح الشـياطين هيئـة بشريـة، فليس هنـاك أي فـرق بينها وبين المؤمنـين[3]. أمّا عنـصر المـاء -في اللاهـوت النُّصـيري- فسـنناقش رمزيتـه لاحقـاً.

بالرغـم مـن أنّ هبطـة المخلوقـات مـن عـالم النـور المثـالي كانـت تدريجيـة في كتـاب «الهفـت والأظلـة»، فـأمّ الكتـاب يقسـم عمليـة الهبـوط هـذه إلى سـقوط تدريجي للمخلوقـات النورانيـة، التـي خلقـت

(١) حاوي الأسرار، صـ٣٧ـ٣٨. كتاب الأنوار والحُجُب، صـ٧٢.

(٢) حـاوي الأسـرار، ٣٨ـ٣٩. ويؤمـن النُّصيريـون بأنّهـم مكوّنـون مـن نـور، انظـر كتـاب الأصَيفـر، صـ٣٠/ب-٣٢/أ.

(٣) حاوي الأسرار، صـ٤١ـ٤٢.

عالم الأنوار، وسقوط فوري/ لحظي من عالم الأنوار إلى العالم المادي. هذه السقطة الأخيرة كانت نتيجة اعتراض مجموعة من المخلوقات النورانية، المعترضون، على قرار الله بخلق كائنات بشرية، لأنّ طبيعتهم الضعيفة ستقودهم إلى ارتكاب مزيد من الذنوب. هذا الاعتراض على القرار الإلهي، وهو ذنب لا يغتفر أبداً، أدّى إلى إسقاط هذه المجموعة المتمرّدة من المخلوقات النورانية إلى العالم المادي[1]. وقد سُمّيَ المعترضون منذ تلك اللحظة فصاعداً بالموحّدين، ويعتبر النُّصيريون أنفسهم بأنّهم بقايا تلك المخلوقات النورانية التي تمّت عقوبتها.

٣,٣. علم الله في ظهوره الثلاثي

هناك رواية ثالثة ينبغي وضعها ضمن إطارها الزمني، وتأتي بعد خلق السموات السبع وقبل خلق آدم، مذكورة في «كتاب الأسوس» المنسوب إلى المفضّل بن عمر، ومكرّرة بشكل حرفي تقريباً ضمن عدّة مصادر نُصيرية. تقول الرواية إنّ الله علّم مخلوقاته النورانية، فأظهر نفسه لها في ثلاث صور: ظهر أولاً بصورة شيخ عجوز أبيض الشعر واللحية، ليعلّمهم الهيبة والوقار والرحمة، ويعلّمهم الطريقة التي يقدّسونه ويبجّلونه فيها. ثمّ ظهر بصورة شاب يمتطي أسداً من نور، مفتول السبال، وذلك بهيئة الغضب، ليحذّرهم من معصيته. أمّا ظهوره الثالث فكان بصورة صبي صغير، ليشرح لهم وضعهم ومكانتهم بصفتهم مخلوقات ضعيفة ينبغي تنشئتها وتعليمها[2].

---

(١) أمّ الكتاب، صـ٩٤-٩٦. هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١٢٣-١٢٨.

(٢) كتاب الأسوس، صـ٨/ب. انظر الترجمة التي اقترحها بار-آشِر وكوفسكي للنصّ في كتابهما «العقيدة النصيرية-العلوية»، صـ٥٣. وللاطلاع على هذه الرواية بالتفصيل في مصادرها النُّصيريّة الأصلية، انظر كتاب حاوي الأسرار، صـ١٥٩ (نسخة طبق الأصل تقريباً للرواية في كتاب الأسوس)، الرسالة النميرية، صـ٣١٨. رسالة الأندية، صـ٣٢٨. حقائق أسرار الدين، صـ٣٤. وطبقاً لهذه المصادر، فإن عمر ذلك الفتى يناهز أربعة عشر عاماً.

ويشير الطبراني في كتابه «المسائل الخاصّة» أنّ معلّمه الجلّي قد علّمه أنّ حالات القمر الثلاث (الهلال، والبدر (القمر المكتمل)، والغياب) جميعها تمثّل ظهورات المعنى الثلاثة[1].

إنّ قصّة الهبطة من العالم المثالي إلى العالم المادي مهمة في اللاهوت النُّصيري الوسيطي. يشير الخصيبي إلى ذلك مرات عديدة في ديوانه.[2] سميت هذه القصة بـ»الهبطة»، لكن في المصادر الوسيطية تسمى بـ«يوم الأظلّة»[3]. أمّا الرواية التي قدّمها سليمان الأذني في كتابه «الباكورة السليمانية»، فهي مزيج من الثلاث روايات المذكورة آنفاً[4]. جميعها مبنية على أساس ما جاء في كتاب «الهَفت والأظلّة»، وكتاب «الأسوس» للمفضّل بن عمر، إضافةً إلى «أمّ الكتاب» لجابر بن عبد الله.

السقطة أو الهبطة التي عقِبَت الخطيئة كانت السبب في إدخال الموحّدين في العالم المادي مثلهم مثل بقية أفراد الجنس البشري. ومع ذلك، لا يمتلك أحدٌ فرصة الخلاص من سجون القمصان الجسمانية سوى الموحّدين فحسب.

---

(١) المسائل الخاصّة، صـ١٩٧-١٩٨. اطّلع على نسخة أكثر تطوّراً من هذا الحديث في قصيدة محمّد بن كلازو، في كتاب الباكورة السليمانية، صـ٦٠. والشرح في كتاب بار-آشير وكوفسكي، العقيدة النصيرية-العلوية، صـ٥٣، ٥٩. نجد في هذه القصيدة الصيغة (هـ، ب، ق)، وهي اختصار للمثلث (هلال – بدر – قمر)، وهي غير موجودة في المصادر الأخرى للفرقة.

(٢) انظر على سبيل المثال ديوان الخصيبي، صـ٧/ب، ٢٠/أ، ٣٩/أ، ٥١/ب، ١٠١/أ.

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب البحث والدلالة، صـ١٣٨. كما أنّ استخدام كلمة «هبطة» أمر نادر جداً في المصادر الوسيطية، ويشير عادةً إلى سقوط آدم من الجنة الذي ((أُهْبِطَ في الأرض))، كتاب حقائق أسرار الدين، صـ٨٢.

(٤) راجع الرواية التي قدّمها سليمان الأذني مختصرة في كتابه الباكورة السليمانية، صـ٥٩-٦٠، وقد ترجمها دوسو إلى الفرنسية:
Dussaud , Histoire et religion des Nosairis, pp. ٧٣–٧٠

المسوخية، أو النسخ، أو النقل، والرّدّ، والكَرّ، جميعها مفاهيم محورية ومهمة في العقيدة النُّصيريّة. إذ إنّ الإنسان يرتدي قميصاً مختلفاً في كل حياة، و«القميص» مصطلح استخدمه الدروز في عقيدتهم أيضاً[1]. ويمكننا العثور على إشارات على المسوخية في القرآن: {قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ ۚ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ۚ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ} (المائدة ٥: ٦٠).

بطبيعة الحال، هذا المعتقد مرفوض تماماً في الإسلام التقليدي، إذ يعتبر مناقضاً لعقيدة البعث والنشوء في يوم القيامة. أضِف إلى ذلك، أنّ هناك بعض الفلاسفة والمتصوّفين اتُهموا بالترويج لمذهب المسوخية وتناسخ الأرواح، كالحَلّاج (توفي سنة ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، والسهروردي (توفي سنة ٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، والرومي (٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م). كان هناك بعض الفلاسفة المسلمين لديهم أفكارهم الخاصّة حول عقيدة المسخ والتناسخ، كالرازي على سبيل المثال (توفي سنة، ٣٢٥هـ/ ٩٢٥م)، والفارابي (توفي سنة ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، وجماعة إخوان الصفا الإسماعيلية الغامضة، وهم جماعة سرية ظهرت في العراق في القرن العاشر[2]. وجدير بالتنويه إلى أنّ العديد من العلماء الذين اعتقدوا بهذا المذهب كانوا معاصرين للخصيبي وعاشوا في العراق.

(١) كتاب الصراط، صـ٩٩/ب.

(٢) J. I. Smith and Y. Y. Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection (Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠٢), pp. ١٩٩ ,١١٢ ,٨ n. ١٥.

سنعمل على تقديم تفسير منطقي ومعقول لأصل هذا المعتقد ومنشئه. لطالما كان الاعتقاد بفكرة المسخ والتناسخ جزءاً حيوياً من معتقدات فرق الغلاة، قبل ظهور الفرقة النُّصيريّة بزمن طويل حتى. وهناك صلة وثيقة تربط بين الإيمان بالطبيعة الأزلية للإمام ومفهوم الروح الأبدية. يشير فرهاد دفتري إلى أنّ الإيمان بتناسخ روح الإمام، أو الرجعة بعد الغيبة، قد يكون مستوحى من الاعتقاد بتناسخ الأرواح[1]. تنتقل الألوهية من الإمام إلى خليفته كما تنتقل الروح من جسد إلى آخر. لذا من الطبيعي انتشار مذهب التناسخ والمسخ بين الغُلاة الأوائل.

تعتبر دراسة بول واكر عن عقيدة المسخ والتناسخ في الإسلام محورية ومهمة جداً. إذ يميل واكر إلى القول بأنّ أصول هذا المعتقد تتجذّر عميقاً في الفلسفة الإغريقية، وبالتحديد في كتابات فيثاغورس، تلميذ أفلاطون، وأخيراً في كتابات أفلوطين[2]. وطبقاً لهذا المعتقد، دخل مفهوم المسخ والتناسخ إلى الإسلام عن طريق المعتزلة العقلانيين الذين تأثّروا بالفكر والفلسفة والإغريقيين. لقد قالوا بأنّ العدالة الإلهية تجيز وجود حياة أخرى قبل الحياة الفعلية أو بعدها، وذلك بغية تفسير معاناة الأبرياء وسعادة الأشرار في هذا العالم[3]. على أيّة حال، هناك جذر مشترك أكثر احتمالاً، هذه المرة من الشرق وليس من الغرب، فمذهب التناسخ من المذاهب الرئيسية والمحورية في الديانة الهندوسية وجد طريقه

(١) Daftary, The Ismā'īlīs : Their History and Doctrines, p. ٦٦

(٢) P. E. Walker, "The doctrine of transmigration in Islam", in W. B. Hallaq and D. P. Little (eds.), Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, (Leiden: E. J. Brill, ١٩٩١), pp. ٢٢١-٢٢٦; ٢٣٠-٢٣١.

(٣) Ibid., p. ٢٢٦

إلى الثقافة الفارسية. في تلك الحالة، ربما دخل ذلك المذهب إلى العراق عن طريق الديانة المانوية الفارسية[1]. كما أنّ انتشار مذهب التناسخ بين أتباع أبو مسلم الخراساني في خراسان يشير إلى هذا التأثير القادم من الشرق. وعلى غرار الديانة الهندوسية، يعتبر التناسخ ظاهرة سلبية لأنّ جميع أشكال المادة شرّ مطلق، وعندما تعود الروح لتسكن في أحد الأجساد من جديد، فهذا ينمّ عن عجزها عن الارتقاء والتسامي إلى العالم الروحاني.

يبدأ الباحث حجاي بن شماي، في بحثه عن عقيدة التناسخ عند اليهود في القرن العاشر للميلاد، بوصف مختصر لكنّه دقيق لتطور هذا المعتقد في الإسلام. ويؤكّد من جديد في بحثه هذا على الفرضية القائلة بوجود مصدرين أساسيين لهذا المعتقد: الهنود والإغريق. جاء التأثير الإغريقي من خلال الدوائر المعتزلية في القرنين التاسع والعاشر. وتضمّن بحثاً عن العدالة الإلهية في هذا العالم. حيث تمّ تبرير معاناة الأبرياء والأطفال في العالم من خلال ذنوب كانوا قد ارتكبوها في حياتهم السابقة. أمّا التأثير الهندوسي على الإسلام فقد جاء بشكل غير مباشر عن طريق الديانات الفارسية، كالمانوية والخُرّمية على سبيل المثال، إضافةً إلى السامانية البوذية، التي آمن أتباعها بفكرة الثواب والعقاب عن طريق المسوخية والتناسخ، كما أنّهم رفضوا فكرة يوم الدينونة. لقد جرى اعتناق فكرة التناسخ الأبدي من قبل غالبية غلاة الشيعة، ابتداءً من الكيسانية، إلى الحربية (فرقة عبد الله بن معاوية)، وانتهاءً

(١) إنّ فكرة المسخ وتناسخ الأرواح، الغريبة عن الديانة الزرادشتية، تعتبر مذهباً راسخاً في الديانة المانوية. انظر:
S. A. Nigosian, The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research (Montreal: McGill-Queen's University Press, ١٩٩٣), p. ١١٨; N. K. Singh, Encyclopedia of Hinduism (New Delhi: Anmol Publications, ١٩٩٧), p. ٩٥٨

بالخطّابية[1]. على أيّة حال، علينا وضع هذه النقطة الأخيرة التي ذكرها ابن شماي موضع تمحيص وتساؤل، إذ إنّ كافة المعلومات المتعلّقة بهذه الفرق التي لم تعد موجودة مستوحاة من مصادر إسلامية معادية ومناوئة لها. ينبغي علينا، وبالأخص، إعادة النظر في الافتراض القائل إنّ «الشيعة المتشدّدون» رفضوا فكرة يوم القيامة رفضاً قاطعاً، إذ إنّ النُّصيريين -الذين تأثروا هم أنفسهم بفكر الغلاة- لم يجدوا أيّ تعارض بين فكرة التناسخ ومذهب يوم القيامة.

يُذكِّر ابن شماي المؤرّخ واللاهوتي الفارسي البيروني (توفي سنة ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م)، بوصفه أهمّ مصدر إسلامي بخصوص الإيمان، بفكرة التناسخ في الديانات الهندية. فقد أشار البيروني إلى أنّ نشاط ماني الأساسي كان في الهند، من هنا جاء الاعتقاد بفكرة التناسخ في الديانة المانوية نتيجة للتأثيرات الهندية[2]. وبالأخذ بعين الاعتبار أقوال مؤرّخين وعلماء آخرين، يتوصّل ابن شماي إلى أنّ الاعتقاد بفكرة التناسخ كان مرفوضاً من قبل غالبية اليهود في القرن العاشر، حتى إنّ كلمة جِلْجُلْ (تقمّص) دخلت اللاهوت القبّالي في مرحلة متأخّرة[3]. من هنا نستنتج أنّ الديانة اليهودية لم تكن مصدر وحي للنُّصيريين فيما يخصّ مذهب التناسخ.

يعالج بار- آشِر وكوفسكي موضوع المسخ والتناسخ في العقيدة النُّصيريّة، ويجريان مقارنة بسيطة بين هذا المذهب والمذهب نفسه

(١) H. Ben Shamai, “Transmigration in tenth-century eastern Jewish thought” (in
Hebrew), Sefunot ١–١٩٩٠) ٢٠/٥), pp. ١٢١–١١٧

(٢) Ibid., pp. ١٢٤–١٢٣

(٣) Ibid., pp. ١٣٦–١٢٥ ,١١٧

عند الدروز. دراستهما هذه مبنية على أساس كتاب «الأسوس»، الذي يحتوي تفاصيل مثيرة للاهتمام حول العلاقة بين العدالة الإلهية ومبدأ التناسخ[1]. يقدّم مبدأ التناسخ لنا حلاً منطقياً للمعضلة الوجودية المتمثّلة في معاناة الأبرياء والأطفال، لكنه لا يقدّم إجابة عن مصدر الشرّ في هذا العالم. «الخطيئة الأصلية» هي مصدر جميع الشرور والمعاناة، كما أنّها السبب الرئيسي للهبطة[2]. ومنذ لحظة الهبطة، تناسخت الأرواح عبر سبعة أجساد في سبعة أدوار زمنية. لكن كلّما ازدادت ذنوب المرء ومعاصيه، ابتعد عن الخالق، لينحدر عبر سلسلة من الانحدارات في قمصان حيوانية وجمادات. وطبقاً لما جاء في كتاب «الأسوس»، تنحدر أرواح اليهود، على سبيل المثال، لتدخل القمصان الحيوانية، لكنّ أرواح الزنادقة والكفّار فتحلّ في قمصان حيوانات صالحة لتقديمها كقرابين وأضاحٍ[3]. ويتوصّل كلّ من بار-آشِر وكوفسكي في ختام نقاشهما إلى أصل العلاقة التي تربط بين المسخ والتحريم الديني لأنواع محدّدة من الأطعمة، ويستشهدان بمقطع من كتاب «الأسوس»:

((الكاتب الإسرائيلي يقول: إنّ كُلّ ممسوخ مُحَلّلٌ أكلُهُ، مثل البيضة بطرفين مختلفين، ومثل السمكة إذا لم يكن لها فَلْسُ ، ومثل الأرنب ومثل الخنزير والقردة، وغير ذلك))[4].

---

(١) بخصوص موضوع التناسخ والمسخ، انظر البيبليوغرافيا في كتاب بار- آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ٢٦، ١١٧.

(٢) المصدر السابق، صـ٦٢-٦٣.

(٣) المصدر السابق، صـ٦٣-٦٥. انظر أيضاً كتاب الباكورة السليمانية، صـ٨١.

(٤) كتاب الأسوس، صـ٥٥/ب. الترجمة التي استُخدِمَت هنا هي الترجمة التي قدّمها بار- آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ٦٥.

يشير الباحثان إلى نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ هذه الأطعمة جميعها محرّمة أيضاً في النظام الغذائي اليهودي[1]. إنّ دراستهما المهمّة هذه تقوم على أساس مصدر ما قبل نُصيري لا يضمّ أي ذكر لمبدأ التناسخ بالطريقة التي طوّره فيها مؤسّس الفرقة. أمّا دراسة هاينز هالم عن هذا المبدأ فتعتمد على كتاب «الهَفت والأظلّة»، ويرجع إلى فترة تسبق ظهور العقيدة النُّصيريّة أيضاً[2]. هناك مصادر متوفرة أخرى متضمّنة في سلسلة التراث العلوي تقدّم لنا صورة أكمَل وأمثَل عن هذا المعتقد. تقسم المصادر النُّصيريّة الأطعمة إلى نوعين: النوع الأول، الحيوانات التي تناسخت فيها أرواح العصاة والكفّار، وهي أطعمة ممنوعة ومحرّمة شرعاً. والنوع الثاني، حيوانات خُلِقَت نتيجة أخطاء وذنوب المؤمنين، ويسمح بأكلها[3].

١,٤. مراحل التناسخ

يقدّم الخصيبي في رسالته «الرستباشية» مذهباً متبلوراً في المسخ والتناسخ[4]. فهو يشرح في رسالته الآنفة الذكر أنّ المسخ والتناسخ نقيضان للمعرفة الباطنية، إذ إنّ المعرفة الباطنية تمثّل الفرصة الوحيدة والمَنفَذ الوحيد للهروب من القمصان المسوخية والارتقاء إلى العالم النوراني. أمّا مسوخية الكفّار فتحدث على خمس مراحل:

---

(١) المصدر السابق، صـ٦٥-٦٦

(٢) H. Halm , Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die ʿAlawiten (Zurich: Artemis Verlag, ١٩٨٢).

(٣) كتاب حاوي الأسرار، صـ٢١٦. حقائق أسرار الدين، صـ١٥٢، ١٥٨. الأكوار والأدوار النورانية، صـ١٨٦.

(٤) المسخ والتناسخ من أهم الموضوعات التي تناولها الخصيبي في ديوانه، انظر ديوان الخصيبي، صـ٧/ب، ١٠/أ، ٢٠/أ، ٢٢/ب، ٤٨/أ، ٥١/ب، ٧٠/ب، ١٠١/أ.

١) **النَسْخ**: انتقال الروح من جسد بشري إلى آخر.

٢) **المَسخ**: انتقال الروح من جسد بشري إلى بدن حيواني (بعض تلك الحيوانات يُحرّم أكل أبدانها وتعتبر نجسة ومدنّسة). ويورد الخصيبي في هذا السياق آية من القرآن تتحدّث عن مسخ قوم من الأقوام إلى قردة وخنازير. أمّا الحيوانات «التقيّة» الأخرى فأكلها ممسوحٌ، ويمكن الاستفادة من ألبانها وجلودها. ويؤمن النُّصيريون أنّ أرواح هذه الحيوانات تغادر أبدانها قبل لحظة ذبحها.

٣) **الوَسخ**: (من الكلمة «وَسِخْ»، بمعنى قذر)، وهي انتقال الروح إلى أبدان حيوانات حقيرة كالخفافيش والجرذان والفئران والسحالي، وهياكل الحشرات كالخنافس والديدان والذباب. ويجدر بنا التنويه إلى أنّ «النحل» غير واردٍ هنا بفضل مكانته الرفيعة ورمزيته الباطنية، وسنناقش ذلك لاحقاً.

٤) **الفَسخ**: (من الفعل «تَفَسَّخَ»، أي تحلّل)، تنفصل الروح عن بدن الكافر خلال حياته وتنتقل لتحلّ في بدن رجلٍ مريض. أمّا روح الرجل المريض فتنتقل بدورها لتحلّ في بدن كافرٍ آخر. ونتيجة لذلك، يغيّر الشخص طبيعته حتى إن عائلته وأصحابه لا يعرفونه أو يألفونه بعد الآن.

٥) **الرَّسخ**: (من الفعل «تَرَسَّخَ»، أي بقي في مكانه وثَبُتَ)، تنتقل الروح لتستقرّ في الجمادات والمواد الميّتة، كالذهب والفضّة والحديد والحجارة والخشب. وتتعذّب عندما يتمّ حرق هذه المواد أو إذابتها أو طرقها وصقلها، وعندما يحترق الخشب تبقى روح الكافر رماداً في الأرض إلى الأبد[1].

هذه الكلمات والتعبيرات المستخدمة لوصف مراحل التناسخ

---

(١) الرسالة الرستباشية، صـ٦٤-٦٥.

والمسخ تظهر في كتابات البيروني أيضاً[١]، إضافةً إلى بعض الدوائر والحلقات الصوفية اللاحقة، كحلقة جلال الدين الرومي (توفي سنة ٦٧٩هـ/ ١٢٧٣م)[٢]، وقطب الدين الشيرازي (توفي سنة ٧١١هـ/ ١٣١١م)[٣].

تتحدّث السورة الثانية في كتاب المجموع (الدستور النُّصيري) عن سبع درجات للمسوخية، المراحل الخمس التي ذكرناها آنفاً، مع إضافة مرحلتين أخريين: القَشْ والقشاش[٤]. وتشيران إلى أدنى درجات المسوخية. هاتان الكلمتان مأخوذتان من عالم الاقتصاد، وتعنيان «ما لا قيمة له». فضمن وثائق الجيزة مثلاً، يستخدم هذا التعبير لوصف «الملابس المستعملة البالية» في سوق القاهرة[٥]. أمّا التفسير اللاهوتي لكلمة «القشّ والقشاش» فقد ورد ضمن مصدر يعود إلى الفترة الوسيطة بعنوان «البدء والإعادة» للحسين بن هارون البغدادي أحد تلاميذ الخصيبي. فطبقاً لرأيه، تشير مرحلتا القشّ والقشاش إلى أدنى وأحقر المخلوقات الدابة على وجه الأرض، كالحشرات، من مثل: الذباب والنمل والقمل والبراغيث والعثّ، وقد جرى لعنها

(١) Ben Shamai, “Transmigration in tenth-century eastern Jewish thought”, p. ١٢٤

(٢) S. Can, Fundamentals of Rumi’s Thought: A Mavlevi Sufi Perspective (Somerset,
N.J.: The Light Inc., ٢٠٠٤), p. ٢٣٧

(٣) J. Walbridge, The Wisdom of the East: Suhrawardi and Platonic Orientalism (Albany, N.Y.: State University of New York Press, ٢٠٠١), p. ٧٧

(٤) الباكورة السليمانية، ص١٠-١١.

(٥) S. D. Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab
World (Berkeley: University of California Press, ١٩٦٧), pp. ٤٣٧ ,١٥٠ n. ٥.

إلى أبد الآبدين، وهي لا تقدر على النوم أو التزاوج والتكاثر[١].

٢, ٤. التناسخ و«عين الحياة»

في حين أنّ المعرفة الباطنية -العرفان- تقود إلى الجنّة، تعتبر المسوخية جحيماً بحدّ ذاته[٢]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العارفين النُّصيريين محكومون بالولوج في القمصان المسوخية، بما أنّهم عصوا ربّهم عندما كانوا مخلوقات نورانية في عالم الأنوار، لكنّهم سيحلّون فيها ثمانين مرة فقط قبل أن تكتمل عملية خلاصهم[٣]. يقدّم لنا الخصيبي معلومات وافية ومفصّلة بخصوص عملية التناسخ، إذ تعبر روح الميت عبر النقطة إلى رحم المرأة. وخلال الفترة التي تقضيها الروح داخل الرحم تتذكّر «يوم الأظلّة» وجميع حيواتها السابقة التي قضتها. هذه الذكريات تستمرّ أيضاً طوال الأربعة وعشرين شهراً خلال مرحلة الرضاعة. ثمّ ينسى الإنسان كل شيء. وتعتبر هذه العملية مؤلمة ومضنية بالنسبة إلى المؤمن والكافر على حدٍّ سواء، لكنّ الأخير يعاني أكثر ويبكي بألم أكبر عند ولادته، لأنّه يتذكّر خطاياه وذنوبه، ويكون مدركاً لمصيره المشؤوم[٤].

أعلام آخرون من الفكر النُّصيري، كالجلّي والطبراني والحسن بن شُعبة الحرّاني، تحدّثوا عن مرحلة وسيطة بين الموت والدخول في رحم المرأة. فبحسب تفسيرهم للعملية، بعد موت الإنسان، تأخذ الملائكة روح الميت إلى «عين الحياة» حيث تجري تنقيتها وتطهيرها، ثمّ تلبث تنتظر حتى حدوث الحمل في العالم المادي. وعندما يحدث ذلك، تنادي الملائكة على الروح: ((سيري)) حتى

(١) كتاب البدء والإعادة، صـ٤٥٢.

(٢) الرسالة الرستباشية، صـ٦٦. الحُجُب والأنوار، صـ٢٥.

(٣) ديوان الخصيبي، البيت ٧/أ، البيت ٧٦/أ.

(٤) الرسالة الرستباشية، صـ٦٢-٦٤.

تبلغ وجهتها[١]. حتى إنّ الحسن بن شعب يذكر بعض التفاصيل الإضافية: تقوم الملائكة بنقل أسماء كل روح عبرت خلال «عين الحياة» إلى الأئمّة. وترتدي الروح قميصاً من نور في العين. كما أنّه يذكر «عين الرُّذّال» حيث تقبع أرواح الخطاة والجاحدين[٢].

يبدو مفهوم «عين الحياة» هذا قائماً على أساس فكرة «سلسبيل» القرآنية (سورة الإنسان: ١٨)، وهي عين في الجنّة محاطة بملائكة كالغلمان. على أيّة حال، يبدو هذا المفهوم غير مألوف في اللاهوت الإسلامي، إنّما يشابه إلى حدٍّ كبير مفهوم عين الحياة في الفكر اللاهوتي اليهودي *fons vitae* (بالعبرية: ميكور حاييم Mekōr Ḥayim) للشاعر اليهودي الأندلسي سليمان بن جبيرول (توفي سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م). كان ابن جبيرول متأثراً بالفلسفة الأفلوطينية المحدثة، وبشكلٍ خاص بالفيلسوف الفارابي (توفي سنة ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)[٣]. يتحدّث ابن جبيرول في كتابه عن سَجْن الروح بالطبيعة والحاجة إلى الارتقاء بالفكر من أجل تطهيرها وتنقيتها[٤]. على أيّة حال، كان الحاخام اليهودي أبراهام بن عِزرا (توفي سنة ٥٦٣هـ/ ١١٦٧م) هو من أشار بوضوح إلى مفهوم «ميكور حاييم»

---

(١) البحث والدلالة، صـ١٣٩-١٤٠. المسائل، صـ١٩٩. حقائق أسرار الدين، صـ١٤٧. وفي اللاهوت الإسلامي التقليدي نجد مفهوم «نهر الحياة» في وصف النبي محمّد للجنة. راجع: صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف النووي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠، الجزء الأول، كتاب الإيمان، صـ٣٢.

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ١٤٨.

(٣) كرايزل، نبوءة: تاريخ فكرة في الفلسفة اليهودية الوسيطة. H. Kreisel, Prophecy: The History of an Idea in Mideval Jewish Philosophy, (Dordretcht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, ٢٠٠٣), p. ١٠٥.

(٤) P. Cole, Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol (Princeton, N.J.: Princeton University Press, ٢٠٠١), pp. ٢٤٢-٢٤٤.

مكاناً يتمّ تطهير الأرواح فيه، وذلك بناء على ما جاء في المزامير ٣٦: ١٠ ((لأنّ عندك ينبوع الحياة، بنورك نرى نوراً))(١). ويبدو أنّ كِلا الحاخامين اليهوديين، ومعهم النصيريون، كانوا متأثّرين بالمصدر الأفلوطيني نفسه المُحدَث للفكرة. إذ يتحدّث أفلوطين، متأثراً بدوره بكلٍّ من فيثاغورس وأفلاطون، عن نبع الحياة كمصدر للأرواح(٢). وبحسب اللاهوت النُّصيري، يُرمَز غالباً إلى نبع الماء أو العين بشخص سلمان الفارسي. ويُلَقّب سلمان غالباً «بِسَلْسَل»، اختصاراً لاسم «سلسبيل»، الذي يظهر في «أمّ الكتاب»، والشائع في الكتب والرسائل النُّصيريّة. ويفسّر الخصيبي قائلاً بأنّ اسمه هذا نتيجة مخاطبة المعنى عليّ له: ((سَلْ سَبيلَكَ إِلَيّ!))، أو ((سَلْ المانَّ عليك)) (٣). ويبدو أنّ ارتباط سلمان بنبع الحياة قائم على أساس تفسير الخصيبي -الذي نقله أتباعه عنه- أنّ سلمان هو شخص الماء(٤). وبالإضافة إلى المعنى المطهّر للماء، تنعكس قوّته في قدرته على إخماد النار، التي ترمز إلى الشيطان. ويكرّس الخصيبي قصيدة في ديوانه من أجل هذا الموضوع، مستفتحاً إياها بالأبيات التالية:

الماءُ شخصٌ جليلٌ	منه الحياة تطولُ
وباطِنِ الماءِ شخصٌ	هو الدليلُ الرسولُ
وكلُّ شيءٍ فَمِنْهُ	حياتهُ لا تحولُ(5)

(١) A. Tanenbaum, The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain (Leiden: Brill, ٢٠٠٢), pp. ٢٠١-٠١

(٢) راجع على سبيل المثال: E. Underhill, Mysticism (Whitehall, Mont: Kessinger Publishing, ٢٠٠٣), p. ١٨٢ وهذه النسخة أعيدت طباعتها من كتابها الذي صدر عام ١٩١١.

(٣) الرسالة الرستباشية، صـ٩٥.

(٤) فقه الرسالة الرستباشية، صـ١١٩.

(٥) ديوان الخصيبي، البيت ٦٤/أ، ٦٥/ب.

٣,٤. التناسخ في العقيدتين النُّصيريّة والدرزيّة

لا غنى عن تسليط القليل من الضوء على بعض النقاط التي تناولها بار-آشِر وكوفسكي في خضمّ حديثهما عن عقيدة التناسخ عند الدروز والنصيريين. فحمزة بن علي، مؤسس فرقة الدروز، هاجم عقيدة التناسخ النُّصيريّة واعتبرها غير منطقية: ((وأمّا قوله بأنّ أرواح النواصب والأضداد ترجع في الكلاب والقردة والخنازير إلى أن ترجع في الحديد وتحمى وتُضرَب بالمطرقة. وبعضهم الطير والبوم. وبعضهم ترجع إلى المرأة التي تثكل ولدها. فقد كذب على مولانا (الحاكم بأمر الله) جلّ ذكره وأتى البهتان العظيم. فلا يدخل في المعقول ولا يجب في عدل ملانا سبحانه بأن يعصيه رجلٌ عاملٌ لبيب، فيعاقبه في صورة كلب أو خنزير، وهم لا يعقلون ما كانوا عليه في الصورة البشرية، ولا يعرفون ما جنوه ويصير حديداً يحمى ويضرب بالمطرقة، فأين تكون الحكمة في ذلك والعدل فيهم. وإنّما تكون الحكمة في عذاب رجلٍ يعرف ويفهم العذاب فيكون مأدبةً له وسبباً لتوبته. وأمّا العذابُ الواقع بالإنسان نقلته من درجة عالية إلى درجة دونها في الدين وقلّة معيشته وعمى قلبه في دينه ودنياه))[1].

التناقض بين المفهوم الدرزي والمفهوم النُّصيري للتناسخ يعكس لنا حقيقة وجود تعارض أقدم زمنياً بكثير، بين وجهتي نظر اختلف حولها كبار فلاسفة الأفلوطينية المحدثة خلال القرن الثالث. فعلى سبيل المثال، بينما اعتقد أفلوطين بوجود سبع مراحل للتناسخ، رفض الحكيم السوري بروفيري احتمال عبور الروح

(١) رسائل الحكمة، الرسالة الدامغة للفاسق، حمزة بن علي، صـ١٧٠-١٧١. الجزء الثاني، تحقيق: أبو موسى الحريري وأنور ياسين، طـ٥، دار لأجل المعرفة، ديار عقل، لبنان، ١٩٨٦.

من بدن إلى آخر(١). وقد عالج الفلاسفة المسلمون هذه المسائل وناقشوها مطوّلاً. إذ إنّنا نرى السهروردي يتقبّل فكرة تناسخ روح الإنسان وانتقالها إلى بدن حيواني، لكنه يرفض فكرة الحلول في النباتات، التي ينقصها العقل وتفتقر إلى ملكة التفكير(٢).

بالرغم من أنّ بعض الباحثين في مجال الفرق والمذاهب الإسلامية يعتبرون التناسخ مثالاً على التشابه والتطابق بين المذهبين الدرزي والنصيري، إلا أنّ هناك شرخ مذهبي كبير وواسع يفصل بين وجهتي النظر السابقتين: مفهوم التناسخ عند الدروز يحمل طابعاً إيجابياً، أمّا عند النُّصيريين فهو ذو طابع سلبي. ففي حين أنّ الدروز يمنحون روح الإنسان فرصة أخرى للتكفير عن ذنوبها وتطهير نفسها، ينظر النُّصيريون إلى التناسخ كنوع من العقاب. والسبب خلف هذا الفارق الجوهري يبدو في أنّ الدروز يركّزون دوماً على جانب «العدل والعدالة الإلهية»، في حين أنّ النُّصيريين يؤكّدون على مفهوم القضاء والقدر، وهذا الاصطلاح دائم التكرار في كتبهم ومصادرهم(٣). وفي حين أنّ النُّصيريين يؤمنون بأنّ مصير الإنسان وقدره مخطوطان منذ يوم الأظلّة، فإنّ الدروز يؤمنون بأنّ العدالة الإلهية تستوجب وجود حرية اختيار ما بين الخطأ والصواب(٤).

---

yb sulcorP dna sunitolP fo seviL ehT :stniaS cinotalpoeN ,sdrawdE .J .M (١) ٣٨ .n ,iixxx .p (٠٠٠٢ ,sserP ytisrevinU loopreviL :loopreviL) stnedutS rieht

etaghsA :nodnoL) ,yhposolihP tnednecsnarT s'ardaS alluM ,lamaK .M (٢) ١٨ .p ,(٦٠٠٢ ,gnihsilbuP

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب حاوي الأسرار، صـ١٩٥. حقائق أسرار الدين، صـ١٢١-١٢٢. كتاب التمحيص، الحسن بن شعبة الحرّاني، صـ٣١٩-٣٤٨.

(٤) Firro, History of the Druzes, pp. ١٢-١١; N. Dana, The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status (Brighton/ Portland, Or Sussex Academic Press, ٢٠٠٣) pp. ٦١-٦٠

من المهم الإشارة إلى أنّ مفهوم التناسخ في اللاهوت النُّصيري، كما في الديانة الدرزية[١]، محدود زمنياً، ويصل إلى نهايته مع يوم القيامة، ولذلك نرى أنّ هذا المفهوم لا يتعارض مع المفهوم الإسلامي الأخروي وعقيدة الخلاص المهدوية. يقول الخصيبي إنّ الخُطاة، أو «أهل الجحود والإنكار» كما يسميهم، يحلّون في المسوخيات فترة مئة ألف عام، أمّا المؤمنون، أو «أهل الإقرار» فلا يدخلونها إلا لثمانين عاماً، حتى موعد يوم القيامة، أو «يوم الكشف والظهور»[٢].

إنّ الإيمان بالتناسخ مرتبط بالمفهوم النُّصيري للزمن، ففي حين أنهم يتحدّثون عن الحياة كسيرورة دورية من الموت والبعث، نرى أنّ الزمن لديهم دوري cyclic أيضاً.

[٥] المفهوم الدوري للتاريخ

يمتلك النُّصيريون مفهوماً دورياً للتاريخ، فالتاريخ يعيد ويكرّر نفسه ضمن حلقات أو دورات تاريخية تتخلّلها متغيّرات مختلفة. في كل دورة أو دور يظهر سبعة رُسُل أو أنبياء يطلق عليهم تسمية «أوادم» (مفردها: آدم)، كل رسول أو آدم يظهر في مجتمع مختلف. التاريخ مكوّن من دوائر كبيرة بدورها تتضمّن دوائر أصغر[٣].

---

(١) دانا، المصدر السابق، ويختلف النُّصيريون في هذا المعتقد عن الشيعة الإمامية الذين يؤمنون بالإرادة الحرة. راجع على سبيل المثال: A. J. Newman, The Formative Period of Twelver Shīʿism (Richmond, Surrey: Curzan Press, ٢٠٠٠), p. ١١٨; H. Halm, Shīʿism, pp. ٤٩-٥٠

(٢) فقه الرسالة الرستباشية، ٧/أ، ٦٧/أ.

(٣) افتراض دوسو أنّ التاريخ النُّصيري يقوم على أساس الأدوار السبعة مستوحى من كتاب المجموع، على غرار فرضيته بخصوص التأثير الإسماعيلي. دوسو، تاريخ النُّصيريّة وعقائدهم، صـ٤٢-٤٣، وتكرّرت في كتاب موسى، شيعة متشددون، صـ٣١٢.

يطلق على هذه الدورات أو الدوائر «أكوار وأدوار». أمّا تعداد هذه الأكوار والأدوار وتسمياتها فيختلف من مصدر نُصيري إلى آخر. فكلمة «دور» تظهر في مذهب عبد الله بن معاوية. وبحسب النوبختي، قام هذا الغالي، الذي آمن أيضاً بالتناسخ والأظلّة، بنقل هذه الأفكار إلى جابر بن عبد الله وجابر بن يزيد الجُعفي[١]. كما نلاحظ أنّ مصطلح «كَور» مستخدمٌ أيضاً في المعتقد الإسماعيلي في الأدوار الزمنية[٢].

تتخلّل كتابات ابن نُصير أحاديث بخصوص الأدوار الزمنية في عالم النور متبوعة بأدوار أخرى ضمن التاريخ البشري في العالم السفلي. ويذكر ابن نُصير في كتابه «الأكوار والأدوار» حديث آخر -برواية جابر بن عبد الله[٣]- عن فترة زمنية أخرى تسبق الحقبة البشرية وتضمّ عشرة أدوار تسمى «أكوار»، كل كور يتألّف من مئة ألف عام، ويشكّل فاصلاً بين كل حدث يحدث في عالم النور[٤]. وبعد هذه الأكوار التي استمرّت لملايين السنين، يبدأ التاريخ البشري. ويستشهد ابن نُصير في كتابه «المثال والصورة» بحديث منقول عن المتصوّف الغالي عليّ بن أحمد العقيقي، الذي ينقله بدوره عن الإمام جعفر (الصادق)، يقول الإمام فيه إنّ التاريخ يتكوّن من سبعة أكوار، وكل كور يتألّف من سبعة آلاف عام، أو -بحسب حديثٍ آخر- كل كور يتألّف من أربعمئة دور، وكل دور يتألّف من خمسين ألف عام[٥].

---

(١) النوبختي، فِرَق الشيعة، صـ٣٤-٣٥.

(٢) F. Daftary, The Isma'īlīs: Their History and Doctrine, p.٢٩٥

(٣) الأكوار والأدوار النورانية، صـ٤١.

(٤) المصدر السابق، صـ٤٨-٥١.

(٥) المثال والصورة، صـ٢٢٧.

يقـدّم لنـا المؤرّخـون النُّصيريـون اللاحقـون اقتراحـات مختلفـة بخصـوص طـول ومـدّة كل دور. فالحسـن بـن شـعبة الحـرّاني يذكـر حديثـين مختلفـين، الأول منقـول عـن الإمـام جعفـر بروايـة المفضّـل بـن عمـر الجعفـي، مسـتخدماً كلـمات ومصطلحـات مختلفـة للزمـن. وبحسـب هـذا الحديـث، الزمـن الـذي سـبق الوجـود الإنسـاني يتكـوّن مـن اثنتـي عـشرة ألـف قبّـة، وكل قبّـة تتألّـف مـن اثنـي عـشر ألـف بـاب. وكل بـاب مدّتـه اثنتـا عـشرة ألـف سـنة[1]. أمّـا الحديـث الآخـر، فمنقـولٌ عـن عليّ بـن أحمـد العقيقي، وقد جـاء فيـه أنّ التاريـخ البشري مكـوّن مـن أربعمئـة ألـف كـور، وكل كـور مدّتـه أربعمئـة ألـف عـام. وقـد ظهـر في كل كـور مـن هـذه الأكـوار سـبعة أوادم: آدم، نـوح، إبراهيـم، موسـى، عيسـى، محمّـد، وأفـراد عائلتـه: (عـلي، وفاطمـة، والحسـن، والحسـين)[2]. حديـثٌ آخـر نقلـه الخصيبـي منسـوبٌ أيضـاً إلى الإمـام جعفـر الصـادق، يقـول فيـه إنّ التاريـخ مكـوّن مـن خمسـين ألـف دور، وكل دور مكـوّن مـن خمسـين ألـف كـور، وكل كـور مدّتـه أربعمئـة ألـف عـام[3].

١,٥. القباب والمفهوم التاريخي للزمن

بالإضافـة إلى مصطلحـي «كـور» و«دور»، اللـذان يبـدو أنّهـما مأخـوذان مـن أدب الغُـلاة وموجـودان في كتابـات المفضّـل[4]، قـام النُّصيريـون بابتـكار اصطلاحـات مشـابهة للزمـن، مسـتخدمين مصطلـح «قبـة» (جمـع: قبـاب). وهـذا المصطلـح الـذي يعنـي «صَرْح» أو «تـاج» يعكـس لنـا اعتقـاد وجـود عمليـة دوريـة ضمـن المكان الحيّـز

(١) حقائق أسرار الدين، صـ٧٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، صـ٩٠.

(٤) انظر على سبيل المثال استخدام مصطلح «أدوار» في كتاب الهفت والأظلّة، صـ١١٦-١١٧.

المكاني المغلق والمحدود الذي قام الإله بخلقه.

بما أنّ النُّصيريين يملكون معتقدات أخروية، فلا يمكن أن يكون مفهومهم للزمن دورياً بالكامل. بل إنّه بالأحرى يتضمّن بعض النواحي الخطِّيّة، أي إنّ له بداية ونهاية، كما أنّه يعيد ويكرّر نفسه بالمعنى الباطني له، وليس بمعناه الظاهري. من هنا يمكننا الاستنتاج بأنّ الزمن النُّصيري عبارة عن مزيج من التاريخ الدوري من جهة، والخطي من جهةٍ أخرى. وبمعنى آخر إنّه ذو طبيعة حلزونية. وقد لاحظ كار بأنّ المفهوم الدوري للتاريخ كان من اختراع الأديان التوحيدية كمقابل للنظرة الاعتباطية والتصادفية للتاريخ في الثقافات الوثنية[1].

التاريخ التوحيدي يتّسم بالغائية، وهو ذو بداية ونهاية. لكنّ كار يقترح بأنّ النظرة الصوفية العرفانية للتاريخ منفصلة عن مفهومي الزمان والمكان ولا تتناسب مع النموذج النُّصيري. فالنُّصيريون لديهم حسٌّ بالمكان وتعاقب الفترات الزمنية. وكتاب «مجموع الأعياد» لا يكشف وجود فكرة واضحة عن تاريخ دينيّ متعاقب زمنياً لدى النصيريين فحسب، بل امتلاكهم أيضاً لمفهوم تاريخي شبه عالمي يضمّ مناطق وأقاليم جغرافية واسعة. إذ يذكر الطبراني عدّة أقاليم ومناطق في كتابه: مثل اليونان، وأرمينيا، وبلغاريا، وسوريا، والعراق، وإيران، وشبه الجزيرة العربية، والهند، وإثيوبيا، ومصر، والصين، والقبائل التركية[2].

.pp (٢٦٩١ ,fponK .A derflA :kroyweN) ,?yrotsiH si tahW ,rraC .H .E (١)
٦٧١-٤٤١

(٢) راجع الملحق في نسخة شتروتمان المنقّحة من كتاب مجموع الأعياد، مجلّة دِر إسلام، ٢٧ (١٩٤٦)، صـ٢٥٥-٢٥٩.

يبدو أنّ أول من استخدم كلمة «قبة»[1] هو الغالي الكوفي محمّد بن سنان («الحكيم»، توفي سنة ٢٢٠هـ/ ٨٣٥ م). ويعتبر كتاب «الأنوار والحُجب» أقدم مصدر ورد فيه هذا المصطلح. يقول مفسّراً إنّ كلمة «قبّة» تشير فعلياً إلى الفترة الزمنية التي ظهر فيها الأئمّة بدءاً بعليّ بن أبي طالب[2]. بطبيعة الحال، كانت الفرقة النُّصيريّة هي التي تبنّت هذا المصطلح واستخدمته بكثرة لتعريف دورات الزمن. وأوّل من استخدم هذا المصطلح من النُّصيريين كان الخصيبي في رسالته «السياقة»[3]، ثمّ استخدمه الجلّي في كتابه «باطن الصلاة»[4]. لكنّ مذهب القباب لم يتبلور بشكله النهائي إلا على يدي الطبراني. ففي كتابه «الدلائل في معرفة المسائل» يشرح لنا الطبراني ذلك قائلاً: إنّ هذه القبّة، أو القبّة المحمّدية، ظهر فيها اللاهوت للجميع، للخاصة والعامة على حدٍّ سواء، لأنها آخر قبّة قبل يوم القيامة، أو يوم الكشف والظهور[5].

تضمّ هذه القباب -كما في حالة الأكوار والأدوار- دورات وفترات زمنية ما قبل تاريخية، تعود إلى حقب تسبق حادثة الهبطة. وقد لاحظ بار-آشِر وكوفسكي، بناءً على ما جاء في كتاب «الباكورة»، وفي مخطوطة باريس MS.٦١٨٢، وجود سبع دورات

(١) راجع التفسير المثير للاهتمام لهذا المصطلح في كتاب بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة -العلوية، صـ١١٠.

(٢) كتاب الأنوار والحُجب، صـ٨٢.

(٣) راجع على سبيل المثال، رسالة في السياقة، مقتبس منها في كتاب «الرسالة الرستباشية»، صـ٥٤.

(٤) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٢٤-٢٢٥.

(٥) الدلائل في معرفة المسائل، صـ١٣٢.

أو قباب زمنية تسمّى بالقبب السبع[١]. وبطبيعة الحال، يجب علينا أن نفسّر ما يطلقان عليه تسمية «الأسماء الملغزة» لهذه القباب من أجل توضيح هذا المذهب. إنّ أسماء هذه القباب البدئية تكشف عن عملية سلبية أدّت إلى الهبطة. لهذا السبب نلاحظ أنّ الحروف المبدئية الأولى من أسماء القباب الأربعة الأولى (حنّ، بنّ، طِمّ، رِمّ) تشكّل اسم «حَبْتَرْ» (ثعلب)، وهو لقب أبو بكر، الذي يعتبر تجسيداً للشيطان ذاته في العقيدة النُّصيريّة. والقبّتان التاليتان سُمّيَتا على أسماء جنسين من العفاريت، وهما جُند إبليس الشيطان: الجنّ والجان[٢]. أمّا القباب التالية فتقسم التاريخ البشري إلى أجزاء وفترات. وفي كل قبّة من هذه القباب البشرية، ظهر اللاهوت بوجوهه الثمانية، أو الثالوث المقدّس وخَموسه، إذ تجسّدوا في أولئك الذين يعتبرهم النُّصيريون من أتقى الرجال في مجتمعاتهم. بمعنى آخر، كل ظهور سُمّيَ باسم أهمّ الأشخاص وأتقاهم في زمانهم:

-القبّة الآدميّة: تيمّناً بآدم[٣].

-القبّة النوحيّة: فترة نوح والطوفان[٤].

-القبّة الإبراهيميّة: عهد الآباء العبرانيين[٥].

-القبّة الموسويّة: عهد موسى[٦].

---

(١) بار- آشِر وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة- العلوية، صـ١٨٤.

(٢) كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، الجواب عن المسألة رقم ٤٣. راجع ذلك في كتاب الباكورة السليمانية، صـ٦١-٦٢. أمّا إضافة قبّة سابعة فلا تظهر إلا في كتاب الأذني.

(٣) كتاب مجموع الأعياد، صـ٢١٣. كتاب الباكورة السليمانية، صـ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) مجموع الأعياد، صـ٣٨١.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق، صـ٩٤، ٣٨١. الباكورة السليمانية، صـ٢٠٤-٢٠٥.

-القبّة الكَنهوريّة: فترة فارسية قديمة وغريبة، ولا تظهر إلا في كتاب الطبراني «مجموع الأعياد»[١].

-القبّة الفارسيّة: فترة الملوك الفرس قبل الإسلام[٢].

-القبّة الهاشميّة: تيمّناً باسم الجدّ الأكبر للنبي محمّد فترة ما قبل الإسلام[٣].

-القبّة المحمّديّة: تيمّناً باسم النبي محمد، فترة الإسلام، وتسمّى أيضاً «هذه القبّة»، وتعتبر القبّة الحقيقية والأمثل بين القباب كلها[٤].

ويضيف الطبراني إلى هذه القباب قبّة أخرى سمّاها «القبّة الطالبيّة»، من الفعل «طَلَبَ» (تيمّناً باسم (أبو طالب)، والد عليّ وعمّ محمّد). وتسمّى أيضاً «المقامات الطالبيّة»، وهي عبارة عن بُعْد زمني آخر لا وجود له سوى للعارفين الذين يرتقون إلى العالم العلوي، عالم اللاهوت[٥]. ومفهوم المقامات (مفردها: مقام) شائعٌ جداً ومألوف عند المتصوّفة، ويمثّل المراتب السبعة على الصراط الصوفي[٦].

---

(١) يشرح الطبراني كلمة «كنهور» بأنّها معروفة عند الفرس فقط، وتشير إلى عهد بَهمَن. راجع كتاب مجموع الأعياد، صـ٢١١-٢١٢، ٢٢٥. وكلمة كنهور غير موجودة في اللغة الفارسية، غير أنّها نادرة الورود في اللغة العربية، وتعني سحاب أو قطيع من الغيوم، وتظهر في الخطبة (التسعون) لعليّ بن أبي طالب في كتاب «نهج البلاغة»، راجع كتاب أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١، مجلد ٦، صـ٢٧٠. محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، مجلد ٢، صـ٢١٨.

(٢) مجموع الأعياد، صـ٢١٣.

(٣) المصدر السابق، صـ٢١٣. رسالة في السياقة، مسألة رقم ٥٥ في الرسالة الرستباشية، صـ٥٤.

(٤) مجموع الأعياد، ضمن عدّة مواضع في الكتاب، على سبيل المثال: صـ١٩، ٩٥، ١٠٧. الباكورة السليمانية، صـ٢٢٤-٢٢٥.

(٥) مجموع الأعياد، صـ٢١٣، ٢٢٨.

(٦) انظر على سبيل المثال، M. A. Sells, Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Miraj, Poetic and Theological Writings (New York, Paulist Press, ١٩٩٦), pp. ١٩٦-١٩٧

إنّ قوائـم القبـاب وأسـماء أشـخاص الظهـورات التـي ظهـرت برفقة المعنى في كل قبّة ليست منتظمة وتفتقر إلى الترتيب في المصادر النُّصيريّة الوسيطة. ويشير التشابه في هذه القوائم، ضمن المصادر المتوفرة للفرقة، إلى أنّ النُّصيريين يمتلكون جداول تضمّ أسماء جميع الأشخاص في كل قبّة، كما في حالة «أهل المراتب». ناهيك عن الأسماء المذكورة في كتاب الخصيبي «السياقة»، نجد قائمة بأسماء الأشخاص في كل قبّة في مخطوط تعليم الديانة النصيرية[1]. مع أنّ التاريخ يضمّ قباباً زمنية وظهورات معنوية بأشكال مختلفة في كل قبّة، فإنّ الباطن -الوجه الباطني والسريّ للرسالة الإلهية- يبقى دون تغيّر، أمّا الظاهر فهو الذي يتغيّر -أي الوجه الخارجي العلني-، كما يقول الطبراني مفسّراً:

((والشرائع في اتفاق الباطن كلها واحدة وإن كانت في الظاهر مختلفة، والقباب واحدة، والناطق واحد، فهو الميم (محمد) في جميع الظهورات))[2].

على الرغم من أنّ التاريخ له نهاية، ويمتلك النُّصيريون عقيدة أخروية، إلا أنّ هناك سُبُلٌ للخلاص والانعتاق من هذا العالم المادي قبل يوم القيامة. بمعنى آخر، يمزج النُّصيريون المفهوم الإسلامي التقليدي العادي للتاريخ مع مفهوم الصراط العرفاني الخارج عن الزمان، والخالي من أي حدود أو قيود زمنية. الزمن في العالم المادي متمازج مع الصراط اللازمني العرفاني الذي يقود إلى العالم النوراني: إذ تتناسخ روح العارف عبر قباب التاريخ، لكنه في الوقت نفسه يمكنه الصعود والارتقاء خلال كل حياة يقضيها إلى

(١) راجع كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، المسائل ١٣-٤٤، في كتاب بار-آشر وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة -العلوية، صـ٢٠٣-٢١٠.

(٢) الدلائل في معرفة المسائل، صـ١٣٢.

درجات أعلى في الهرم الروحاني. وعندما يبلغ في النهاية عالم النور، ينفصل عن التاريخ البشري الدنيوي، ولا يحلّ ثانية في المسوخيات أو يقع عليه التناسخ، ويصبح فرداً من «أهل المراتب».

[٦] الارتقاء العرفاني: المعرفة والصراط

إنّ الاعتقاد النُّصيري بالهبطة، وبخلق عالمين متوازيين، روحاني ومادي، يعكس وجود مفهوم متجذّر للعقاب الإلهي الدائم والمستمر. بطبيعة الحال، وطبقاً للمذهب النُّصيري، يمكن لأقلية من المؤمنين الأتقياء والصالحين العودة إلى العالم اللاهوتي الروحاني عبر عملية تطهيرية تدريجية طويلة وقاسية. يمكن اللحاق «بأهل المراتب» إذ إنّ الأشخاص النورانيين الذين فاضوا عنهم موجودون في العالم المادي. ومن خلال دراسة علم الباطن والتعمّق فيه، وقد بات مفقوداً منذ حادثة الهبطة، إضافةً إلى الالتزام بتعاليم الشيخ العارف المرشد الذي نال درجة عليا ورفيعة من المعرفة أو العلم (=الغنوص/ العرفان)، يمكن للإنسان أن يصل إلى درجة روحية عليا. ويؤمن أعضاء الفرقة أنّ معرفتهم، التي يتمّ حفظها عن ظهر قلب أو من خلال دراسة كتبهم الباطنية، هي مفتاح التحرّر والانعتاق من أغلال هذا العالم المادي الدّنس[1]. هذه الرحلة التي يشرع فيها العارف (صاحب المعرفة الباطنية- السرية) تبدأ لحظة تنسيبه إلى الحلقة الباطنية للفرقة. وبما أنّ عملية التنسيب/ التعدية تتعلّق بمسألة الهوية النُّصيريّة، فستتمّ مناقشة عملية التنسيب ومراحله بشكل مفصّل في الفصل الثالث. هذه الرحلة التي يشرع فيها العارف تسمّى «الصراط»: وهي السبيل الروحي إلى الباب.

(١) ديوان الخصيبي، ٩/أ، ٣٨/ب، ٨٣/ب.

تعبير «الصراط» موجود في الفكر التقليدي الإسلامي، وهو عبارة عن جسر ممتد فوق جهنّم يؤدّي إلى الجنة في يوم القيامة، لكنّ معناه الأصلي بحسب ما ورد في القرآن «الطريق إلى الله»[1]. وبحسب تعبير أصحاب المذهب، العارف هو «سالك» -والجمع: سالكون- على الصراط[2]. واجتياز العقبات السبع، وتسمّى أيضاً «العقبات السفلية». وكلّما تقدّم العارف النُّصيري أكثر في دراسة علم التوحيد، وتعزّز أكثر بالإقرار بالحقيقة، كان أقدر على مواجهة شكوكه التي تعتبر السبب الرئيسي في إعاقة أو تأخير مسيرة تقدّمه.

يرتقي أهل الإقرار، أو العارفون، الصراط، وفي المقابل يبقى أهل الجحود والإنكار سجناء العالم المادي. هؤلاء الكفرة الجاحدون محكومون بالحلول في المسوخيات. وما إن يبلغ العارف أقصى درجات المعرفة، يتحرّر من العالم المادي، ومن العقاب بالحلول في الأبدان اللحمية والمسوخية. ثمّ يصير بإمكانه متابعة طريقه حتى يبلغ درجة الباب، وتصبح أسرار اللاهوت مكشوفةً أمامه. طبقاً لبعض المصادر، العارف الذي يبلغ عالم النور يصبح مرئياً لأهل العالم السفلي المادي، ويرونه نجماً ساطعاً في السماء[3].

ترد في المصادر النُّصيريّة تعبيرات عرفانية أخرى بخصوص مسألة السير على الصراط والارتقاء: فارتقاء العارف يعني عبوره

---

(١) ورد تعبير «الصراط» في القرآن حوالي ٢٣ مرة كطريق إلى الله، راجع عمل محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٨، صـ٤٠٧. وفي أغلب الحالات ورد ضمن عبارة «الصراط المستقيم». وفي إحدى الحالات ورد بصيغة «صراط الجحيم»، ويعني طريق الكافر إلى النار، راجع القرآن الكريم، سورة الصافات، ٧٣: ٣٢.

(٢) راجع على سبيل المثال استخدام تعبير سالك في ديوان المكزون السنجاري، صـ٥٩.

(٣) رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، صـ٢٧٩-٢٨١. الرسالة الرستباشية، صـ٦٠-٦٢.

مـن الناسـوتية إلى النورانيـة، حتـى بلوغـه درجـة الصفـاء[١]. ومصطلح «الصفـاء» معـروفٌ كأحـد المصطلحـات والتعبـيرات الصوفيـة، حتـى إنـه يسـتخدم كأحـد التفسـيرات المحتملـة لكلمـة «صـوفي» العربيـة[٢]. أمّـا في الديانـة النُّصيريّـة، فيبـدو أنّ مصطلـح «صفـاء» مسـتوحى مـن مذهـب المفضّـل بـن عمـر. ففـي كتـاب محمّـد بـن سـنان «كتـاب الحجـب والأنـوار»، يقـول المفضّـل للكاتـب إنّ دراسـة علـم الباطـن تقـود إلى الصفـاء والانتقـال مـن هـذا العـالم، دار المحنـة، إلى دار الخُلْـد. وقـد جـاء في نـص ابـن سـنان إنّ الطريـق الروحـاني مُعَرّف ضمـن إطار الزمـن، «قبّـة المحنـة»، إذ إنّ هنـاك عمليـة تجـري خلالـه ينتقـل فيهـا العـارف إلى درجـة روحيـة أسـمى بعـد الدخـول -لبعـض الوقـت- في الأثـواب المسـوخية[٣]. كـما أنّ تعبـير «الـصراط» ليـس مقتـصراً عـلى المذهـب النُّصـيري، بـل يسـتخدم في اللاهـوت الإسـماعيلي أيضـاً، لوصـف السـبيل الـذي تسـلكه روح المؤمـن العـارف لبلـوغ عـالم الصفـاء، كـما جـاء في كتابـات الفيلسـوف الفـارسي نـاصر خـسرو وأشـعاره، (تـوفي سـنة ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م)[٤].

مـع أنّ هنـاك إمكانيـة للرجـوع إلى عـالم الأنـوار، إلا أنّ ذلـك ليـس مقـدّراً سـوى لحفنـة مـن المؤمنـين التقـاة. فطبقـاً للمصـادر النُّصيريّـة، هنـاك قواعـد صارمـة بخصـوص مـن قـد يُسـمَحُ لـه بالـشروع في

---

(١) الرسالة الرستباشية، صـ٦٢. رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، صـ٢٨١. الرسالة المشيخية، صـ٢٩٩.

(٢) راجـع علـى سـبيل المثـال: M. Valiuddin, The Quranic Sufism, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, ٢٠٠٢), pp. ١-٢.

(٣) كتاب الحجب والأنوار، صـ٤٦-٥٨.

(٤) F. M. Hunzai, Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology (London/New York: I. B. Tauris, ١٩٩٨), pp. ١٨, ١٠٤-١٠٦, ١٢٤-١٢٥.

رحلته على الصراط. فإضافة إلى تقوى الشخص واستقامته الدينية والأخلاقية، لا يجب أن يعاني من أيّة عيوب خَلقية أو إعاقات جسدية[١]، فهي على الأغلب قد تكون علامات على ذنوب ماضية ارتكبها خلال حياته السابقة.

أهم مصدر لدراسة «الصراط» بالنسبة إلى أي داخل نُصيري يتمثّل في كتاب «الصراط» للمفضّل بن عمر، الذي أضيف إلى قائمة الكتب النُّصيريّة الشرعية في زمن الخصيبي، كما يمكننا الاستدلال على ذلك من خلال سلسلة النقل. تمّت دراسة هذا المصدر من قبل كلٍّ من بار-آشِر وكوفسكي بالمقارنة مع مصادر نُصيريّة أخرى، وبالأخصّ كتاب المفضّل الآخر «الأسوس»، وكتاب محمّد بن سنان «كتاب الأصيفر». وطبقاً لهذه المصادر، فإن العوائق أو العقبات التي تواجه العارف أثناء ارتقائه الصراط تمثّل مساعي الشيطان لإلحاق الأذى بالمؤمنين وتضليلهم. البنية الهرمية الهيراركية للدرجات الروحانية هي نتيجة الفيض منذ لحظة الخلق الأول للعالم. لذا يحتاج العارف مساعدة شخص من درجة أعلى لكي يتقدّم. وعندما يبلغ درجة الحداثة أو الصفاء، لا يبقى محكوماً بالقوانين الأرضية ولا الشرائع الدينية الظاهرية. ويعتبر كلٌّ من بار-آشِر وكوفسكي هذا المذهب تفسيراً للنزعة الإباحية (المخالِفة للقوانين) للفرقة[٢]. بطبيعة الحال، وكما أسلفنا سابقاً، لم يسمح زعماء الفرقة ومشايخها للعارفين بإهمال أو تجاهل واجباتهم وفروضهم الدينية.

(١) الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ٢٥.

(٢) M. M. Bar-Asher and Kofsky, "L'ascension céleste du gnostique nusayrite el le voyage nocturne du Prophéte Muḥammad ", in M. A. Amir-Moezzi (ed), Le voyage initiatique en terre d'Islam: Ascension céleste et itinéraires spirituelles (Paris: Louvain, ١٩٩٦), pp. ١٤٨-١٣٣

وفقاً لبار-آشِر وكوفسكي، يضع مذهب الصراط تعريفاً لمفهومي «الجنّة» و«النار»، في مقاربة مختلفة تماماً عن مثيلتها المعروفة في الديانات التوحيدية التقليدية. بما أنّ العالم المادي شرير ودَنِس، فإنّ الحلول في أثواب المسوخية التي تحول دون التحرّر والانعتاق منه هي الجحيم بعينه. ومعرفة الباطن/العرفان هي الطريق إلى الجنة، وهي العودة إلى الحالة الطبيعية في عالم الأنوار قبل الهبطة. هذه العملية تمّ وصفها والحديث عنها بشكل مفصّل في كتاب «الأسوس» ضمن إطار تصوّر صاعد نحو السماء يطلقون عليه «سُلّم». ما إن يبلغ المرء أعلى درجة حيث يلتقي بالباب، فإنّه يكون قد بلغ درجة المعرفة الكاملة التي تتكشّف فيها أمامه جميع أسرار الكون[1]. هنا، مرة ثانية، يستخدم النُّصيريون المصطلحات والتعبيرات نفسها التي يستخدمها الإسماعيليون والصوفية. فقد وردت في تعبير «سلّم النجاة» الذي صاغه المتصوّف الإسماعيلي الفارسي أبو يعقوب السجستاني، وكان فيلسوفاً من أصحاب الفلسفة الأفلوطينية المحدثة في القرن العاشر للميلاد[2]. كما أنّنا نلمح ورود مفهوم «السُّلّم» في أشعار الشاعر والفيلسوف الصوفي الشهير ابن عربي (توفي سنة ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)[3]. استخدم ابن عربي تعبيراً آخر

---

(١) - بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة- العلوية، صـ٧٧-٨٣.

(٢) بخصوص كتابه هذا، راجع كتاب فرهاد دفتري، الحياة الفكرية بين الإسماعيلية: نظرة عامة F. Daftary, Intellectual Life among the Ismailis: An Overview, in Daftary (ed.), Intellectual Traditions in Islam (London/New York: I. B. Tauris, ٢٠٠٠), pp. ٩٥-٩٦

(٣) انظر على سبيل المثال A. E. I. Falconar, Sufi: Letirature and the Journey to Immortality (Delhi: Matilal Banarsidass Puplishers, ١٩٩١) pp. ١٥٩, ١٦٥, ١٧٨; and Bar-Asher and Kofsky, pp. ٦٨, ٧٨, ١٣٢ . وأيضاً كتاب الأصيفر، لمحمد بن شعبة الحرّاني، صـ٦١/أ.

كان شائعاً في العقيدة النُّصيريّة، وهو «الإسراء»، بمعنى الارتقاء الروحي[1].

١, ٦. الإسراء: صعود إلى العالم النوراني

يبدو استعمال مصطلح «الإسراء» مشابهاً في المذهبين النُّصيري والصوفي. ليلة إسراء النبي محمّد من «المسجد الحرام» إلى «المسجد الأقصى» المذكورة في القرآن (سورة الإسراء ١٧ : ١). لا يجري تأويلها هنا في سياق الأماكن والمواضع الجغرافية، بل تؤوّل على أنها صعود عرفاني صوفي إلى درجات روحية أعلى. علاوة على ذلك، في حين أن المتصوّفة يستخدمون مصطلح «إسراء» لوصف تجربة بشرية محضة، يقصر النُّصيريون «الإسراء» على الكائنات النورانية من أهل المراتب فحسب. وهذا التفريق مستوحى من حقيقة أنّهم -وبخلاف التراث الصوفي- لا يعتبرون محمّداً كائناً بشرياً بل تجسيداً للاسم. من هنا، الإسراء بالنسبة إلى النصيريين ظاهرة محصورة بعالم النور، وليس مثالاً يقدّم النبي لأتباعه من المؤمنين.

يقدّم بار-آشِر وكوفسكي تفسيرهما لهذا المذهب على أساس نصّ منسوب إلى أحد أفراد الطائفة البغداديين، وهو هارون

---

(١) انظر المعلومات بخصوص كتاب ابن عربي «كتاب الإسراء» في كتاب C. Twinch and P. Beneito (trans), Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Light, (Oxford Anqa Publishing, ٢٠٠١) pp. ٢-٦.
ويجري تأويل مفهوم «الإسراء» أيضاً كصعود روحي للعارف في الفرق الصوفية المتأخرة، كالنقشبندية في القرن الرابع عشر. هذه الفرقة المتأخرة استعملت أيضاً تعبير «سُلوك» للتعبير عن السير على الطريق الروحي العرفاني، ويبدو شبيهاً بالتعبير النُّصيري «سالِك». انظر C. Twinch and P. Beneito, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Meditating Sufi Shaykh (Columbia: University of North Carolina Press, ١٩٩٨), p. ٢٥٨.

الصائغ، إذ سجل فيه تعاليم وإرشادات معلّمه وسيده الخصيبي. وطبقاً لهذه الوثيقة، فالإسراء صعود كائن نوراني فيضي إلى المعنى. ويقدّم الصائغ مثالاً عن هذه العملية، صعود وارتقاء اليتيم الأكبر المقداد إلى مرتبة الباب سلمان. وبحسب التأويل الباطني، فإنّ رحلة النبي محمّد بصحبة الملاك جبريل إلى المسجد الأقصى، حلّ محلّه صعود المقداد مع الباب سلمان. بالنسبة إلى النصيريين، يمثّل «المسجد الحرام» الاسم/ الحجاب، أمّا «المسجد الأقصى» فيمثّل المعنى[1].

بالرغم من أنّ مذهب الإسراء يظهر كثيراً في الأدب النُّصيري، إلا أنه يبدو جزءاً هامشياً من لاهوت الفرقة. ومع أنّه بات موضوعاً للنقاش ضمن مجالس الجسري في بغداد، إلا أنّه لا يتمّ التطرّق إليه إلا نادراً في المصادر الأخرى. وهناك تفسير للخصيبي، في كتابه «فقه الرسالة الرستباشية»، لحديث منقول عن الإمام الحسن العسكري بوساطة ابن نصير، كان على الأرجح السبب في النقاش الذي أجراه الجسري لاحقاً في مجالسه. وطبقاً لتفسير الخصيبي لهذا الحديث، بأن الباب سلمان هو باب الاسم الذي يجسّد مفهوم «المسجد الحرام»، أمّا «المسجد الأقصى» فيؤوّل على أنه المعنى[2]. هذا التأويل لا يتكرّر إلا نادراً ضمن المصادر اللاحقة للفرقة، ولا يرد له ذكر سوى مرتين وبشكل مقتضب في كتاب الجلّي، «باطن الصلاة»[3]، وفي كتاب الطبراني «الرسالة

(١) بار-آشير وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة -العلوية، صـ٨٦-٨٨، ٩١-٩٥. وتترجم عبارة «المسجد الأقصى» بمعنى المسجد الأبعد أو الأكثر بعداً، كما يقترح كلٌّ من بار-آشير وكوفسكي. وترجمة كلمة «الأقصى» في هذا تعكس الطبيعة المتعالية القصوى للمعنى.

(٢) فقه الرسالة الرستباشية، صـ١٢٦.

(٣) باطن الصلاة، صـ٢٤٤.

المرشدة»[1]. إلا أننا في المصادر المتأخّرة للفرقة التي تعود إلى القرن التاسع عشر، ككتيّب التعليم وكتاب الباكورة، لا نجد أي ذكر لهذا المذهب على الإطلاق. أمّا السبب وراء تهميش هذا المذهب، فلأنّه كما يبدو يتناقض مع مذهب آخر أكثر أهمية وحيوية منه، ألا وهو مذهب السياقة. والمبدأ الأساسي لمذهب السياقة، أو ترتيب ظهورات الثالوث المقدّس، هو عدم إمكانية ظهور أيٍّ من عناصر الثالوث أو الخموس في صورة كائن أسمى. وصعود عنصر من عناصر اللاهوت أو تساميه إلى مرتبة أعلى منه يتناقض تماماً مع مذهب السياقة، لأنّ ذلك سيُمَكّن -على سبيل المثال- المقداد من بلوغ درجة أعلى وأسمى منه بكثير كدرجة المعنى. وبسبب عدم توفّر أي نصّ لحلّ هذا التناقض بين المذهبين، فالتفسير المرجّح لذلك هو أنّ مذهب الإسراء أو الارتقاء لمرتبة أعلى قد شكّل مصدر إرباك وحيرة بالنسبة إلى النصيريين، وبذلك جرى تفضيل مذهب السياقة على مذهب الإسراء. والسبيل الوحيد إلى تفادي الوقوع في التعارض بين المذهبين يتمثّل في افتراض أنّ كل مذهب يعالج مسألة مختلفة؛ فمذهب السياقة يعنى بتفسير ترتيب أو نظام الظهورات المعنوية خلال التاريخ البشري، أمّا الإسراء فيركّز على الانتقالات التي تحدث ضمن العالم النوراني فحسب.

[redacted]

إنّ وجود المخلوقات الشريرة في العالم فكرة وردت وشُرِحَت بشكلٍ مفصّل تقريباً في معظم الكتابات والمصادر النُّصيريّة. إذ إنّ وجودَ مذهبٍ متطوّر حول الشرّ وهرمية المخلوقات الشيطانية في المذهب النُّصيري ليس بالأمر المُستغرب، باعتبار حقيقة أنّ

(١) الرسالة المرشدة، صـ١٧٢.

الشيطان موجود كشخصية فاعلة ونشطة في القرآن[1]. من هنا، نلاحظ أنّ جميع المصطلحات والتعبيرات الشيطانيّة عند النُّصيريين مستوحاة من اللاهوت الإسلامي. فإبليس (ملك جميع الشياطين وأبوهم)[2] وشياطينه (مفردها: شيطان) موجودون كظلال للمخلوقات النورانية: حيث إنّهم يتبعونها أينما ذهبت، كما أنّهم خُلِقوا نتيجة ذنوبها وزلّاتها.

١, ٧. هرميّة الشرّ

وفقاً للاهوت النُّصيري، وعلى أساس كتاب عبد الله بن معاوية «كتاب المراتب والدرج»، خلق الله عالمين متوازيين: عالم النور وعالم الظلمة، وانعكس ذلك على النظام الطبيعي لتعاقب الليل والنهار. وبخلاف المخلوقات النورانية، لم تُخلَق الكائنات الظلمانية نتيجة عملية فيضية لاهوتية، بل خُلقت نتيجة عصيان وجحود لوجود الله. بمعنى آخر، وُجدت مخلوقات الظلام نتيجة لذنوب ارتكبتها مخلوقات النور، كما أنّ هناك نظام مراتب خاص بها كنظام «أهل المراتب»، هناك سبع مراتب يطلق عليها «مراتب الكفر» (ويقصد بها فعلياً مراتب الشر)[3]. وعلى العكس من أهل

---

(١) ناهيك عن ذكر إبليس بشكل متكرّر، ملك جميع الشياطين وأبوهم، فإنّ السورة السابعة والعشرين من القرآن مسمّاة بسورة الجنّ، وتؤكّد بشكل صريح وواضح انتشار مذهب «التوحيد» بين الجن.

(٢) يقول المفضّل إنّ معنى كلمة إبليس مستوحى من الفعل «أبْلَسَ»، المكافئ للفعل الثلاثي «أَيِسَ» أي بيأس، لأنّ جهله وغروره وكبرياءه قاده إلى اليأس والقنوط من رحمة الله. كتاب حاوي الأسرار، صـ٤٩. وهذا التفسير مألوف وشائع جداً في المذهب التقليدي الإسلامي. راجع على سبيل المثال تفسير ابن كثير للآية. لكن هناك تفسير محتمل آخر، ويبدو منطقياً بالشكل نفسه، هو أنّ اسم إبليس مشتق من الكلمة اليونانية «ديابولوس Diabolos»، انظر: A. Campissi, Lessico Della Teologica Islamica (Soveria Mannelli: Rubbettino, ٢٠٠٢), p. ٢٠

(٣) راجع الاقتباس من كتاب المراتب والدرج في كتاب «حقائق أسرار الدين»، صـ٨٣.

المراتب، فمراتب الشرّ غير محدّدة أو مقصورة، إنّما تمّ إعطاؤها تعاريف وأوصاف عمومية. ففي كتابات الحسن بن شعبة الحرّاني ورد تعريف للجِنّة (مفردها: جِنٌّ، عفريت)، والأرواح (مفردها: روح)، وهي مخلوقات غير مرئية أو أرواح من دون أبدان بإمكانها التدخّل في حياة البشر أو حتى إلحاق الأذى بهم[١]. أمّا الطبراني، وعلى أساس حديث منقول عن جابر بن عبد الله، فيقدّم لنا وصفاً مفصّلاً عن إبليس، فهو عبارة عن مخلوق بشع ومخيف يمتلك أغلب العاهات البشرية[٢]. ويقدّم لنا المفضّل في كتابه «الهفت والأظلّة» رواية مفصّلة عن خَلق إبليس من نار، وتمرّده على الخالق، وعداوته للبشر وبغضه لهم منذ خلق آدم. طبقاً لكتاب الهَفت، خلق إبليس الشياطين، وهم الأضداد (مفردها: ضِدّ)، أو أعداء أهل المراتب والمؤمنين[٣]. ويستخدم مصطلح «أضداد» عادةً في الأدب الشيعيّ لتحديد أعداء الأئمّة وخصومهم[٤].

وحتى إن الثالوث المقدّس تصاحبه ظلال كائنات مظلمة شريرة. وأهم ظهور لثالوث الشرّ يتمثّل في صورة أولئك الذين يعتبرون أسوأ الشخصيات وأعظمها شرّاً في التاريخ البشري القديم: فرعون، وهامان، وقارون. هؤلاء الثلاثة، يظهرون مع بعض الاختلافات، في الكتاب المقدّس، بعهديه القديم والحديث،

---

(١) حقائق أسرار الدين، صـ١٠٠.

(٢) الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ٢٧، كتاب مجموع الأعياد، صـ٤٧.

(٣) حاوي الأسرار، صـ٧٣-٤٠. انظر أيضاً الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ٧٢. كتاب الباكورة السليمانية، صـ٧١.

(٤) Bar-Asher and Kofsky , The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion, p. ١٢٩, note ٨٣; E. Kohlberg , "Some Imāmī views on the Ṣaḥāba", JSAI ٥ (١٩٨٤), pp. ١٦٥–١٦٧ ضمن سياق إمامي- شيعي أكثر عمومية.

وفي القرآن، كعصاة متمرّدين على الله وأنبيائه ورسله. لقد وقفوا ضدّ الظهورات الإلهية بأشخاص يوشع وموسى وهارون. أمّا في عهد النبي محمّد، أو في القبّة المحمدية، ظهر الثالوث: عمر، وأبو بكر، وعثمان، كمقابل أو ضدّ الثالوث المقدّس: علي، ومحمّد، وسلمان. فقد وقف ضدّ عليّ الذي جسّد المعنى، عمر الذي جسّد إبليس الأبالسة[1]. وفي بعض مصادر الفرقة، تمّت إضافة عنصر رابع إلى الخلفاء الثلاثة، هو معاوية بن أبي سفيان، مؤسّس السلالة الأموية. وفي الأدب النُّصيري يُطلق عليهم جميعهم «الأربعة الأرذلون»[2].

إنّ حقيقة أنّه وبعد موت النبي محمّد حُكِمَ العالم الإسلامي من قِبَل مراتب الكفر تعزِّز النظرة السلبية إلى العالم المادي السفلي. كما أنّ سيطرة الشيطان على كافة مجالات التاريخ البشري تزيد الحاجة إلى لهروب من هذا العالم والانعتاق من أغلاله عن طريق «الصراط». طالما أنّ «الموحّدين» باقون في هذا العالم المادي، ستظلّ الفرقة النُّصيريّة وجميع أفرادها يرزحون تحت حكم الأضداد الجائر. بالإضافة إلى غاصبي السلطة هؤلاء، يحتوي كتاب جابر بن يزيد «كتاب شرح السبعين» على قائمة بأسماء

(١) بخصوص الربط بين عمر وإبليس وتجسيده للشر، انظر: بار-آشِر وكوفسكي، مذكور سابقاً، صـ ١٢٥، هامش ٦٣. Dussaud, Histoire et religion des Noṣayrīs, p. 55. وبخصوص الرواية الإيرانية- الشيعيّة المتعلّقة بارتباط عمر بالشيطان راجع H. Enayat, "The Shī'ī position vs other divisions within Islam" in S. H. Nasr, H. Dabashi and S. V. Reza Nasr(eds.), Shi'ism : Doctrines, Thought and Spirituality (Albany, N.Y.: State University of New York Press, (١٩٨٨), p. ٧٣. أمّا احتفال النُّصيريين بيوم مقتل عمر بن الخطّاب فسنناقشه لاحقاً.

(٢) في بعض المصادر يتمّ استبدال حرف الذال «ذ» بالزين «ز» في كلمة «أرذلون» لتصبح «أرزلون»، وهو أمر شائع في اللغة العربية، انظر على سبيل المثال كتاب حاوي الأسرار، صـ٢١٣.

أشخاص من ستّ عشرة خلفية ثقافية مختلفة يجسّدون الشرّ في هذا العالم[1]. تبدو هذه النظرة التشاؤمية إحدى الأسباب الكامنة وراء الموقف السلبي للنصيريين تجاه ما يحيط بهم، ووراء انفصالهم عن السياسات الإقليمية المحيطة بهم، خلال القسم الأكبر من حقبتهم الوسيطة.

هناك حديث عن الخصيبي يعالج مسألة العدالة ومعاناة المؤمنين في العالم السفلي المادي، في هذا الحديث يسأل الجلّي أستاذه الخصيبي عن حديث للصادق، قال فيه: ((الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر))، فيجيبه الخصيبي إنّ الدنيا -من جهةٍ أخرى- جنّة المؤمن ونار على الكافر، لأنّ المعرفة هي الجنّة، أمّا روح الكافر فتحلّ في المسوخيات دون أي أمل بالفرار والهروب[2].

الفكرة هنا، وطبقاً لما جاء في اللاهوت النُّصيري، المعرفة الباطنية السرية وحدها القادرة على تقديم إجابات منطقية حول مسألة الظلم والغبن في العالم وسبب سيطرة الشرّ وانتشاره.

٢ , ٧. ألقاب شيطانيّة

أطلقت على الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، الذين يعتبرون غاصبين للسلطة عند الشيعة، وشياطين في الفكر النُّصيري، ألقاب تحقيرية، لتحلّ محلّ أسمائهم الأصلية. هذه الألقاب استخدمها الشيعة خلال الفترة الوسيطة، وتظهر في الأدب الإمامي أيضاً وأدب الغلاة، وتشير إلى وجود مقت شديد وكره، كما أنها تُستخدم كأسلوب تقيّة.

في كتابات محمّد بن سنان على سبيل المثال، يسمّى الخلفاء

(١) راجع الاقتباس من كتاب الصراط في كتاب مجموع الأعياد، صـ٤٠-٤١.

(٢) كتاب أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ١٢.

الثلاثـة الأوائـل بحـذر «الأول» و«الثـاني» و«الثالـث». وجميعهـم يمثّلـون النقيـض أو الضـدّ للثلاثـي المقـدّس «علـي ومحمـد وسـلمان». السـلالة الأمويـة تلقّـب عـادة بـ«شَـيصَبان»، تيمّنـاً باسـم عفريـت مشـهور في الـتراث العـربي[1]. ويلقّـب الخليفـة الأول، أبـو بكـر، في الـتراث النُّصـيري، حبـتر (أي الثعلـب، مكّار). أمّـا دُلام، وهـو عبـارة عـن صيغـة مشـوّهة لكلمـة عراقيـة قديمـة مثـيرة للجـدل «ظَـلام» (عتمـة) أو «ظَلّام» (ظـالم، جائـر) فهـو لقـب الخليفـة الراشـدي الثـاني، عمـر بـن الخطّـاب، ويُلَقّـب في كتـاب جابـر بـن يزيـد «شرح السـبعين» بلقـب غريـب «سَـكْد» أو «سَـكَد»، وهـي كلمـة غـير موجـودة في أيٍّ مـن المعاجـم العربيـة أو المصـادر النُّصيريّـة الأخـرى. ويُلَقّـب الخليفـة الراشـدي الثالـث، عثـمان بـن عفـان، بـ«نَعثـل» (أي العجـوز الخـرف). وبالرغـم مـن طبيعتهـم الشـيطانية، تنسـب المصـادر النُّصيريّـة إليهـم خطايـا بشريـة عاديـة وتتوعّدهـم بعقـاب بـشري. وقـد أطلـق عـلى الثلاثـة لقـب «عبـدة الأصنـام»، ومصيرهـم جهنّـم إلى أبـد الآبديـن[2].

---

(١) كتاب الحجب والأنوار، صـ٦٠-٦١. كرّره الخصيبي في كتابه الرسالة الرستباشية، صـ٤٢.

(٢) انظر على سبيل المثال كلمة «حبتر» في كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ١١٦. كتاب إيضاح المصباح، عبد الله الجنّان الجنبلاني، صـ٢٧٥. الرسالة الرستباشية، صـ٥٢. «دُلام» في كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ١١٤. كتاب إيضاح المصباح، صـ٢٧٥. «سَكَد» في كتاب الصراط من كتاب مجموع الأعياد، صـ٤٧ حيث رمّزها الطبراني بالأرقام المشفّرة ٤ ٢٠ ٦٠ (= س ك د). كلمة «نعثل» في كتاب باطن الصلاة، صـ٢٦٢. راجع أيضاً ورودها في ديوان الخصيبي، ١٧/أ، ٣٦/أ، ٤٧/ب، ٥١/أ، ٦٣/ب، ٧٨/ب، ١١١/أ. ديوان المنتجب العاني، ١٣٦/أ وب، ١٦٧/أ. قارن بينها وبين الألقاب الازدرائية للخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل في الأدب الإمامي، في كتاب:
M. M. Bar-Asher , Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism (Leiden: Brill, ١٩٩٩), pp. ١١٨–١١٥
وللاطـلاع علـى تفاصيـل أكثر بخصوص التسـميات الانتقاصيـة للخلفاء الثلاثة الأوائل عند الشـيعة الإمامية، انظر:
E. Kohlberg , "Some Imāmī views on the Ṣaḥāba", JSAI ١٩٨٤) ٥), pp. ١٦٥–١٦٢

إنّ استخدام الألقاب وسيلة سلبية للكفاح ضدّ السلطات المهيمنة، شبيهة بالشتم والقذع. فأهمّ ميزة يتّسم بها المذهب النُّصيري هو موقفهم السلبي. علاوة على ذلك، خلال الفترة التي نشط فيها الغُلاة بالكوفة في القرن الثامن وحتى زمن الخصيبي، تبلور مذهب حيوي ومهم للنهج الصوفي العرفاني. وقد حفظه الأدب النُّصيري جيداً واستعمله عقيدة انتقام مؤجّل حتى يوم القيامة.

[٨] «أمير النحل»: عليّ وجيشه من الشهداء

أحد أعظم الألغاز في العقيدة النُّصيريّة اللقب الغريب لعليّ بن أبي طالب: «أمير النحل». وقد صرّح مستشرقو القرن التاسع عشر أنّ هذه التسمية يستخدمها الشيعة فقط، وبالتحديد النُّصيريّة. وقد ذكر لامنز أنّ مصدر هذه التسمية هو القرآن، إذ يفسّر الشيعة «سورة النحل» كإشارة رمزية إلى جماعتهم[1]. والآية التالية من القرآن تتحدّث عن النحل:

{وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ (*) ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}. (سورة النحل ١٦: ٦٧-٦٨)

يقول المستشرق الألماني غولدزهاير إنّ عبارة «أمير النحل» مرادفة لكلمة «يعسوب»، وإنّ «النحل» رمز لعائلة النبي محمد، أو أهل البيت، وأقوالهم مثل العسل. أمّا أعداؤهم فهُم أتباع «يعسوب المال» (ملكة الأشياء المادية). وفي مقالته بخصوص

(١) H. Lammens , Islam, Beliefs and Institutions, trans. Sir E. D. Ross (٣rd ed., London: Frank Cass and Co., ١٩٨٧), p. ١٥٣.

دراسة دوسو عن كتاب المجموع، يشير غولدزهاير إلى أنّ النحل في اللاهوت النُّصيري يرتقي إلى مرتبة النجوم ويصبحون ملائكة، ويرتقي أميرهم -عليّ- إلى مرتبة الألوهية(١).

يقول لايد مفسّراً إنّ: ((المؤمنين الحقيقيين يشبهون النحل، الذي يحاول العثور على أفضل الأزهار))(٢). ويذكر بار-آشر التفسير الإمامي لمصطلح «أمير النحل» بأنّ النحل هم الأئمّة(٣). إلا أنّ تفسير لايد، بأنّ النحل هم المؤمنون، يتناسب بشكل أفضل مع الفكر النُّصيري.

كما أنّ التماثل بين اللقبين «أمير المؤمنين» و «أمير النحل» يدعم تفسير لايد، بأنّ المؤمنين هم النحل. طبعاً، يفسّر الخصيبي في كتابه «الهداية الكبرى»، لقب «أمير النحل» ويحصره بالمؤمنين(٤). وهذا كان رأي العلامة المجلسي، الذي يفسّر كلمة «النحل» مرادفاً للشيعة. وفي خضمّ حديثه عن التقيّة يقارن ما بين الشيعة والسنّة، ويشبّهها بالنحل والطيور. وطبقاً لهذا التشبيه، النحل يبقي عسله خفياً عن أعين الطيور، التي من الواضح أنّها أقوى منهم. وبحسب هذا الحديث، لا تدرك الطيور بشكل كامل قوّة العسل، لكن حتى معرفتهم المحدودة فيما يتعلّق بالسرّ الذي يخفيه النحل

(١) I. Goldziher, Gesammelte Schritten (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, ١٩٧٠), vol. ٥, pp. ٢١٤–٢١٣.
انظر استخدام الخصيبي مصطلح «يعسوب» في إحدى قصائده، ديوان الخصيبي، ٥٤/أ.
ويا أشبال ليث الدين ... يعسوب الرسالات.

(٢) Lyde , The Asian Mystery, p ٢٧٥.
انظر المثال نفسه عن تشبيه المؤمنين بالنحل في كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢١١-٢١٢.

(٣) Bar-Asher , Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism, p. ١١, note ٩٩; Bar-Asher and Kofsky , The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion, p. ١٦٩, note ٢٨

(٤) الهداية الكبرى، صـ٩٣.

كافية بأن تولّد لديهم مشاعر غيرة وحسد تجاه النحل وتضطهدهم حتى. في تفسيره هذا لأهمية التقية، يقارن المجلسي المزايا المادية للعسل بالأفضلية الروحانية للمعرفة. العسل أعذب غذاء ويمنح الجسم صحّةً وعافية، وهذا ما تفعله المعرفة التي يمنحها الإمام لجماعته[١]. وفي كتيّب نُصيري لاحق، جرى تشبيه العسل بالمعرفة: ((شُبّه المؤمنون بالنحل لأنّهم يجنون من الأزهار أفضل رحيق)) [٢]. علاوة على ذلك، التفسير المتوفر لا يقدّم إجابة عن سبب اختيار النحل من بين جميع مخلوقات الأرض لتشبيهه بالمؤمنين، لذا ينبغي علينا أن نقدّم تفسيراً إضافياً آخر.

في عمل ظهر مؤخّراً، يكرّس روس شيفارد كريمر فصلاً عن أهمية النحل في الثقافات الشرقية. إذ يتمتّع النحل بمكانة غاية في الأهمية في الديانات الإغريقية والمصرية القديمة، التي انعكست في دورها العرفاني في عمل منحول غير معروف تقريباً عنوانه «يوسف وأسينات». عثر كريمر على رموز محدثة مرتبطة بالنحل على خلفية كتابات الفيلسوف فرفوريوس الصوري (توفي عام ٣٠٩م)، تلميذ أفلاطون. ومن هنا يمكننا الافتراض أنّ الشيعة تعرّفوا على الدور العرفاني الباطني للنحل عن طريق تأثيرات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. تقول القصّة إنّ النحل أحاط أسينات، ابنة فوطيفار، التي اعتنقت التوحيد لكي تتمكّن من الزواج بيوسف. بحسب كريمر، اعتبر فرفوريوس النحل مخلوقات مؤمنة تقية تموت وتولد من جديد، تعيش باستقامة، تنفّذ مشيئة الله، وأخيراً تعود إلى الجنّة[٣].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ٧٢/٤٢٧-٤٢٨.

(٢) كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢١١-٢١٢، ترجمة بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة- العلوية، صـ١٨٦.

(٣) R. S. Kraemer, When Aseneth Met Joseph (Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٨), pp. ١٦٧–١٧٢

بالإضافة إلى الرابطة المنطقية بين ولاء النحل لملكته وبين ولاء المؤمنين لله، فإنّ أهم ثاني سمّة مميّزة للنحل هي التضحية بحياتهم في سبيل الدفاع عن مجتمعهم وملكتهم. في هذا السياق، يصف الخصيبي في ديوانه النحل بـ»جنود الله«[1]. في الفكر النُّصيري، النحل هم المؤمنون البارزون، العارفون الذين يضحّون بحياتهم في سبيل نشر رسالة الإمام قبل العودة إلى الجنّة. وطبقاً للتراث الإمامي أيضاً، عشية مذبحة كربلاء، كان الحسين وأتباعه الذين يمثّلون رمز النقاء والطهارة وإنكار الذات، يُصدرون خلال صلاتهم دوياً «كَدَوِيّ النحل»[2].

١,٨. الشهادة الظهورية: النداء، التصريح، والخطبة

إنّ تضحية النحل بذاتهم وشهادتهم تقودنا إلى مذهب في غاية الأهمية، وهو مذهب «النداء» (جمع: أندية)، ويسمّى في مواضع أخرى «تصريح». الكلمة الأولى، نداء، مرادفة لكلمة أذان، وتعني النداء من على المئذنة. أمّا الكلمة الأخرى فتصف محتوى هذا النداء، أي إعلان ألوهية الإمام، وتحلّ محلّ النداء التقليدي للصلاة. ومن خلال النداء والتصريح، يضحّي العارف بحياته، لأنّ معتقداته تعتبر زندقة وكفراً صريحاً من قبل السلطات والحشود، وعليه أن يتحمّل عواقب فعلته ويكون مستعدّاً لتلقّي العقاب. هدفه الأساسي خدمة الإمام من خلال نشر رسالته الباطنية. إنّه يعلم أنّ الإمام سيتبرّأ منه أو سيطالب بإعدامه حتى،

(١) ديوان الخصيبي، ١٧/أ، البيت الثامن من قصيدة «بُحث بِسِرّي». نلاحظ أنّ ابنة قوطيفار التقيّة غير مذكورة في المصادر النُّصيريّة، لكننا نجد أنّ زوجته مذمومة في كتاب الباكورة السليمانية، صـ١٧.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ٤٤/صـ٣٩٤.

لكـن في الظاهـر فحسـب، مـن قبيـل التقيـة[1]. وطبقـاً لهـذا المذهـب، العـارف لا يصيبـه أي ضرر أو مكـروه عـلى الإطـلاق. عمليـة الفـداء الظهـوري هـذه، لم تجـرِ أيّـة محاولـة جـادة لدراسـتها حتـى الآن، وهـي تظهـر ضمـن عـدّة مصـادر، مـن بينهـا المصـادر المتوفّـرة حاليـاً ضمـن سلسـلة الـتراث العلـوي. وقـد لمّـح إيفانـوف إلى هـذه العمليـة في دراسته لكتـاب «أمّ الكتـاب»، حيـث لاحـظ أنّ إحـدى السـمات التـي يتّسـم بهـا الموحّـدون، أو أتبـاع الأئمّـة مـن العارفين، ومنـذ زمـن علـيّ بـن أبي طالـب وحتـى زمـن الإمـام الباقـر، هـي إرادتهـم التضحيـة بأنفسـهم. فمذهبهـم يسـمّى «بمذهـب الفـداء»[2]. ويظهـر مصطلـح «الفـداء» أيضـاً في «أُرجوزة» الشـيخ الصويـري (القـرن الرابـع عشر[3].

في اللاهـوت النُّصـيري، تطـوّر مذهب النـداء والتصريـح إلى مفهـوم ظهـوري. وقـد ارتبـط هـذا المذهـب بمبـدأ «السـياقة». ففـي الظاهـر، يعلـن البـاب ألوهيـة الإمـام عـلى المـلأ مخاطـراً بحياتـه. لكـن في الواقـع، الاسـم هـو مـن يظهـر بصـورة بابـه، معلنـاً ألوهيـة المعنـى، ثـمّ يختفـي. فطقـس «النـداء» عبـارة عـن تكـرار أو إعـادة لفعـل محمّـد عندمـا أعلـن ألوهيـة علـيّ مـن عـلى المنبر في غدير خُـم، كـما وصـف ذلـك الخصيبـي في قصيدتـه «الغديريـة»:

---

(١) أغلـب الباحثيـن، أمثـال موداريسّـي ومعـزي، يتشـاركون فـي الـرأي بـأنّ نبـذ الغُـلاة وإقصاءهـم لا يعكـس بالضـرورة رفضـاً لمذهبهـم أو معتقداتهـم، بـل يبـدو تصرّفـاً يهـدف إلـى الدفـاع عـن الجماعـة الشـيعيّة مـن اتهامهـم بالزندقـة مـن قبـل السـلطات السـنية. انظـر:
M. A. Amir-Moezzi , Le ;٢١ .Modarressi, Crisis and Consolidation, p ٣١٥–٣١٣ .pp,(١٩٩٢ ,Guide divin dans le Shīʿisme originel (Paris: Verdier

(٢) W. Ivanow, “Notes sur l’Ummu’l-Kitab des ismaeliens de l’Asie centrale”, REI, ١٩٣٢) ٧), pp. ٤٤٠–٤٣٩; Halm , al-Ghunūṣiyya fī ’l-Islām, pp. ٩٨–٩٧

(٣) الأرجوزة، الشيخ علاء الدين الصويري، صـ٢١٨/ب.

إنّ يوم الغدير يوم السرورِ	بيّن الله فيه فضل الغديرِ
وحَبا خُم بالجلالة والتفضيلِ	والتحفة التي في الصدورِ
وبالأفضال والتزايد في الأنعامِ	فخرٌ يجوزُ[1] كلّ الفُخورِ
يوم نادى محمّد في جميع الخلق	إذ قال مفصحُ التخبيرِ
قائلاً للجميع من فوق دوحٍ	جمعوه لأمره المقدورِ
إنّ هذا إلهكم فاعرفوهُ	إنّ هذا مُصَوّرُ التصويرِ
إنّ هذا بارئكم فاعلموهُ	إنّ هذا معبودكم في الدهورِ
إنّ هذا ربٌّ لكم وحّدوهُ	قد تعالى عن مُشبهٍ ونظيرِ
إنّ هذا مهيمَنٌ صَمَدٌ فَردٌ	وهذا خَلّاقُ بَدوِ الفُطُورِ[2]

مضمون طقس الفداء جرى توضيحه في قصيدة الخصيبي من خلال مجموعة من الاقتباسات المأخوذة من القرآن، إذ ينادي محمّد على المؤمنين ليعرفوا الله ويعلن فضائل الله عليهم. معظم النصوص التي تعالج هذا الموضوع في المصادر النُّصيريّة تستشهد بالخصيبي. لذا يمكننا الافتراض أنّه كان أول زعيم نُصيري للفرقة يلقّن مذهب النداء لأتباعه. إنّ إعلان ألوهية المعنى ما هو في الحقيقة سوى قائمة بفضائله، ويمكن العثور عليها فيما يسمّى بأدب الخطبة عند الغلاة. هذا الأدب عبارة عن مجموعة مجهولة من الطقوس المكتوبة بصيغة المتكلّم الأول، إذ يعلن فيها عليّ عن

(١) الفرق بين نسختي الديوان: في نسخة مانشستر جاءت كلمة «يجوزُ»، أمّا في نسخة دمشق جاءت كلمة «يجوز». راجع س. حبيب، ديوان الخصيبي مع شرح للرموز الباطنية الواردة فيه: دراسة وتحقيق وشرح (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠١)، صـ٣١. نسخة حبيب هذه تبدو هي الأصح في هذه الحالة، وذلك على أساس اقتباس للشطر نفسه من كتاب مجموع الأعياد، صـ٥٦. على أيّة حال، هذه النسخة تعاني من نقص، وحذف مقصود لأبيات من القصيدة.

(٢) ديوان الخصيبي، ٩/أ. راجع ذلك مع نسخة أخرى من القصيدة في كتاب مجموع الأعياد، صـ٥٦.

ألوهيته. وبسبب طبيعتها الباطنية، لم يتمّ تضمين هذه الخُطَب في النسخة الشرعية لكتاب «نهج البلاغة». وطبقاً لما جاء في كتاب الجلّي «رسالة الأندية»، والذي يعدّ أهم وثيقة فيما يتعلّق بمسألة النداء، إنّ الإعلان عن ألوهية الإمام ما هو في الواقع إلا استشهاد بالخطبة. بمعنى آخر، عندما كان العارف يؤدّي طقس النداء، كان يستشهد باقتباسات من هذه الخُطب(١).

يذكر الجلّي في رسالته «رسالة الأندية» الخُطَب التالية: خطبة الأقاليم، وخطبة البيان، وخطبة الكَشف، وخطبة الطتنجية(٢). ويضيف الطبراني إلى هذه القائمة خطبتين إضافيتين، وهما: خطبة الدُّرَّة، وخطبة الفاحِصَة(٣). ونجد شذرات من هذه الخطب في مخطوطة Kiel ١٩، كما أنّ بعضها محفوظٌ في المصادر الإمامية والبهائية(٤). الجامع المجهول الذي قام بجمع الخطب في مخطوطة كايل١٩ يقول عن هذه الخطب: إنّها «إعلان»، (وهي كلمة

(١) الرسالة الرستباشية، صـ٧٣. فقه الرسالة الرستباشية، صـ١١٠. كتاب حاوي الأسرار، صـ١٦٨. كتاب باطن الصلاة، صـ٢٣٣. رسالة الأندية، صـ٣٢٨-٣٣٢. رسالة الظهور والبطون، صـ١٧.

(٢) رسالة الأندية، صـ٣٣٠-٣٣١.

(٣) رسالة الظهور والبطون، صـ١٧.

(٤) راجع أجزاء من خطبة البيان في كتاب «خطب وأدعية»، ١/ب-٢/ب، ٦/أ. إذ تسمّى «الخطبة الطتنجية» هنا بالخطبة «الططنجية»، ٢/ب، ٦/أ، وخطبة «الكشف» هنا تسمّى «الخطبة الكاشفة»، ٧/أ. هناك خطبة إضافية غير موجودة في المصادر الوسيطية للفرقة، تسمّى «خطبة الجوهرة»، ٧/ب. وهناك بعض الإضافات بخصوص «خطبة الكشف» موجودة في «كتاب حجّة العارف في إثبات الحق على المبين والمخالف»، صـ٢٤٨-٢٤٩. أمّا بخصوص وجود هذه الخطب والأدعية بشكل أكمل في مصادر شيعيّة أخرى، انظر:

M. A. Amir-Moezzi , La religion discrete: croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, ٢٠٠٦), pp. ١٠١–١٠٣

وبخصوص أهمية ومكانة الخطبة الطتنجية في الديانة البهائية، انظر:

D. MacEoin, Ritual in Babism and Bahàism (London: British Academy Press, ١٩٩٤), pp. ١٥٠–١٥٢, ١٥٣ notes ١٥, ١٦

مرادفة لكلمة «نداء») و«تصريح»، وهذا ما يؤكّد الصلة بين مذهب النداء وأدب الخطبة[1].

تشير «القصيدة الغديرية» إلى أنّ الخصيبي كان مطّلعاً على أدب الخطبة. لذا لا ينبغي استبعاد احتمال أن يكون إعلان الخصيبي عن معتقداته الباطنية في بغداد، الأمر الذي سبّب له الكثير من المشكلات، في الحقيقة «نداء». لم يزل الخصيبي يزعم بأنّه يتحدّث باسم الإمام، الذي لا يزال بدوره في حالة «الغيبة الصغرى» بين الأعوام ٢٦٠هـ/ ٨٧٥ م و٣٢٩هـ/ ٩٤١م. على أيّة حال، بما أنّ الخصيبي لم يتمّ إقصاؤه أو إعدامه، لم يعتبره أتباعه شهيداً. علاوة على ذلك، مع أنّه جرى اعتباره واحداً من «أهل المراتب السفلية»، لم يعتبره أتباعه واحداً من «نحل الله». بالتأكيد، أصبح مذهب «النداء» بعد وفاة الخصيبي فكرة نظرية أكثر من كونه التزاماً عملياً، الخصيبي الذي روّج لفكرة التزام «التقيّة» وسيلة للنجاة.

يقدّم لنا الجلّي في رسالته «الأندية» مذهباً متبلوراً «للنداء»، «التصريح»، و«الخطبة». وطبقاً لهذا المذهب، جميع العارفين البارزين (أو الغُلاة إذا صحّ التعبير) الذين يعتبرون أبواباً في العقيدة النُّصيريّة قاموا بتأدية طقس «النداء». الأشخاص الذين ورد ذكرهم في المصادر النُّصيريّة، هم على النحو التالي: الأول كان محمّد (الاسم) الذي ظهر بصورة سلمان (الباب) وصرّح بألوهية علي، وسُمّي ذلك بـ«نداء يوم الغدير». ثمّ كرّر ذلك عبد الله بن سبأ[2] الذي أعلن ألوهية علي. أمّا ردّة فعل الأخير فكانت بأن

---

(١) كتاب خطب وأدعية، ٢/أ.

(٢) طبقاً لما جاء في «أمّ الكتاب»، أعلن ابن سبأ ألوهية الإمام الباقر، الإمام الخامس، بعد أن كشف له الأخير المعنى الباطني للأحرف، ثمّ ظهر له في صور: محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، ووضّح له أنّه كان مظهراً قدسياً. راجع كتاب Halm , al-Ghunūṣiyya fī ’l-Islām, pp. ٩٢–٩٦

أمر بقتل عبد الله. غلاة آخرون اكتفى الأئمة بلعنهم أو إقصائهم ونبذهم، كحالة جابر الجُعفي، وجابر بن عبد الله، الذي أعلن ألوهية الإمام الباقر، ولاحقاً أعلن كلٌّ من عمر بن الفرات ومحمد بن نُصير ألوهية الإمام عليّ الرضا وابنه الحسن العسكري[1]. أمّا أهم عارف (= غالي)، وأشهرهم على الأرجح، هو أبو الخطّاب، الذي تحوّل إلى شهيد نتيجة لإعلانه أو ندائه. لم يكن نشاطه ذا أهمية بالغة بالنسبة إلى السنة على الإطلاق. فالمؤرّخون أمثال محمّد بن جرير الطبري (توفي سنة ٣١٠هـ/ ٩٢٣م) لم يكلّف نفسه عناء ذكره حتى. فهو لم يحظَ بأي مكانة مهمة سوى داخل الدوائر والحلقات الشيعية.

بحسب المصادر النُّصيريّة، صعد أبو الخطّاب محمّد بن أبي زينب مئذنة مسجد الكوفة، ومارس طقس «النداء». ويُعرَف إعلانه ألوهية الإمام جعفر، الذي مارسه بدل الأذان من على المئذنة، في المصادر النُّصيريّة، بـ»شهادة بتوحيد الله»[2]. ونلاحظ أنّ الرواية النُّصيريّة تدعمها الرواية الإمامية. فقد ثار أبو الخطاب ومعه سبعون من أتباعه، ممّا سبّب أحداث شغب في الكوفة انتهت بإعدامه بطريقة وحشية على يد السلطات العباسية. وبحسب النوبختي، طوّر تلاميذ (أبو الخطّاب) مذهباً ظهورياً بخصوص الطريقة التي مات فيها معلّمهم. الفجوة الفاصلة بين الأحداث التاريخية وبين هذا المذهب شاسعة بشكل مفاجئ. فقد أعدم الوالي العباسي (أبو الخطّاب) على ضفاف نهر الفرات، وصَلَبَه مع بعض أتباعه الذين شاركوه ثورته في الكوفة، ثمّ قُطِعَت رؤوسهم،

---

(١) كتاب الباكورة السليمانية، صـ٢٣٢-٢٣٣. ديوان المنتجب العاني، ٢١١/أ-٢١٢/أ.

(٢) كتاب الباكورة السليمانية، صـ٢٣٢. الرسالة الرستباشية، صـ٧٣. رسالة الأندية، صـ٣٢٣.

وأرسِلت إلى الخليفة المنصور في بغداد، الذي أمر بتعليقها ثلاثة أيام على مدخل المدينة، ثم بعد ذلك تمّ حرق جثامينهم ورؤوسهم. هذه الأحداث المروّعة لم تمنع أتباعه من تطوير مذهب ظهوراتي بشأن مقتل (أبو الخطّاب) وأتباعه، حيث روّجوا لمعتقد أنّهم لم يُقتَلوا ولم يمسسهم أي سوء. وطبقاً لهذا المعتقد الذي تؤمن الخطّابية به، قام الإمام بتشجيع الجنود العباسيين لمهاجمة مسجد الكوفة أثناء الليل، وجعل بعضهم يظهرون بمظهر (أبو الخطّاب) وأتباعه. وفي الصباح، وعندما انتهى القتال، اكتشف الجنود أنّهم كانوا يقتلون بعضهم بعضاً، في حين اختفى الثوار، وتحوّل أبو الخطّاب ومن معه إلى ملائكة[1].

إنّ العلاقة بين مذهب «النداء والتصريح»، وبين أدب «الخطبة» كما جرى عرضها في مصادر الفرقة، لا تكشف لنا عن أحد الأوجه المهمة والعناصر الحيوية في العقيدة النُّصيريّة فحسب، بل تسلّط ضوءاً جديداً على دور هذه الأدعية والخطب الباطنية، كما تمكّننا من فهم الدور الذي لعبته في نشاط الغُلاة.

حتى الآن، تمّت معالجة العناصر النظرية للعقيدة النُّصيريّة، التي تشكّل النقاط الأساسية في دراسة معتقدات الفرقة الباطنية. أمّا بقية هذا الفصل فستغطّي الأوجه العملية المرتبطة بالطقوس والشعائر، بدءاً بتفسير التأويل النُّصيري لأركان الإسلام وفرائضه.

[illegible]

إنّ لدراسة النسخة النُّصيريّة من الشريعة الإسلامية أهمية بالغة في فهم هوية الفرقة إلى جانب الأبعاد العملية لعقيدتهم. مع أنّ الشريعة

(١) النوبختي، فِرَق الشيعة، صـ٧٠ـ٧١.

تقوم أساساً على التأويل، أو التفسير المجازي للشرائع، الذي يمنح كل تشريع أو إلزام معنىً باطنياً[1]، فالمصادر النُّصيريّة تكرّر وتعيد تحذير الإمام جعفر من أنّ إهمال الطقوس والممارسات الظاهرية للدين قد يؤدّي إلى «الإباحية»[2]. فالعقيدة النُّصيريّة تطالب بكلٍّ من «العلم» و«العمل» معاً، ويقصد بالأخيرة الالتزام الكلي بالممارسات الظاهرية للفرائض. وبحسب أحد الأقوال النصيرية: ((عِلم بلا عمل كالفُلكِ التي يركبها الراكب بلا مَلاح))[3]. على أية حال، يعتبر الوجه الباطني للدين أكثر أهمية من الوجه الظاهري. وطبقاً للمصادر النُّصيريّة، قال الإمام الباقر إنّ العلم/ المعرفة الباطنية أهم بكثير من العبادة[4]، وأنّ معرفة عارِف واحد، تساوي سبعين ألف عابد[5]. يبدو أنّ الخصيبي كان الشخصية الأساسية في عملية تأسيس الشريعة النُّصيريّة، إذ إنّه يلقّب في أحد المصادر بـ«صاحب الشريعة»[6]. سندرس لاحقاً التأويل النُّصيري للشريعة مقارنةً مع نوعين من الشرائع: الشريعة السنيّة والشريعة الشيعيّة، وهما شريعتان متشابهتان في ممارساتها وطقوسهما.

---

(١) Dussaud , Histoire et religion des Noṣayrīs, pp ٤٧–٤٨. المكزون السنجاري يستخدم مصطلح «تأويل» لوصف تفسيره الباطني للقرآن، راجع ديوان المكزون السنجاري، صـ٢٣٠.

(٢) انظر مثلًا ديوان الخصيبي، صـ٢٢/أ. كتاب إيضاح المصباح، صـ٢٥٧. حقائق أسرار الدين، صـ١١٠، ١٤٦، ١٧٠. كتاب تحف العقول في آل الرسول، صـ٣١٦. أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ١٠. كتاب الحجب والأنوار، صـ٥١ (إذ يطلب المفضّل في تصريحه أنّ لا يتم إغفال الناحية الظاهرية من الدين). ويوضّح المكزون السنجاري أهمية الالتزام بفرائض الإسلام الظاهرية بالتساوي مع دراسة علم الباطن. انظر رسالة تزكية النفس في معرفة بواطن العبادات الخمس، صـ٢٧٩-٢٨٢، ٢٩٣.

(٣) آداب عبد المطّلب، صـ٢٦٣.

(٤) كتاب حاوي الأسرار، صـ١٩٩.

(٥) حقائق أسرار الدين، صـ١٢٣.

(٦) رسالة اختلاف العالمين، صـ٢٩٤.

١,٩. أركان الإسلام: الشهادة، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج

أركان الإسلام الخمسة، تشكل أساس الدين الإسلامي وركائزه ، كما أنّها تعتبر مُلزِمة للإنسان المسلم.

١,١,٩. الشهادة

الشهادة تعني إعلان المسلم إيمانه بوحدانية الله واعترافه بمحمّد نبيّه ورسوله، أمّا الشيعة فيضيفون إلى الشهادة الإقرار بالولاية لعليّ. أمّا في العقيدة النُّصيريّة، فيُضفى على الشهادة تأويلاً باطنياً، إذ إنّ الجزء الأول من الشهادة (لا إله إلا الله) يضمّ اثني عشر حرفاً على عدد الأئمّة[1]. فالمؤمن الشيعي عليه أن ينطق الشهادة: ((لا إله إلا الله، ومحمد رسول الله، وعلي وليّ الله))[2]. لكن بما أنّ عليّاً ومحمّداً ما هما إلا تجسيد للاهوت، فإنّ النُّصيريين ينطقون هذه الشهادة الخاصة بهم: ((لا إله إلا علي))[3]، أو ((أمير النحل لا إله

---

(١) مناظرة الشيخ النشابي، صـ١٢٩/أ. انظر أيضاً روايات عن مواليا أهل البيت منهم السلام، صـ١٦-١٧. حيث يفسّر لنا أنّ الجزء الثاني من الشهادة يضمّ أيضاً اثني عشر حرفاً باللغة العربية: (محمد رسول الله). أسماء أخرى في التراث الشيعي مكوّنة من اثني عشر حرفاً، على سبيل المثال: فاطمة بنت محمد، وعلي بن أبي طالب.

(٢) هذه الصيغة الثلاثية التي ظهرت في المصادر الوسيطة، منسوبة إلى الإمام الثامن، عليّ الرضا، راجع على سبيل المثال:

M. M. Dakake, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam (Albany: State University of New York Press, ٢٠٠٧), p. ٢٧٣, note ٤٣; J. E. Eliash, "On the genesis and development of the Twelver -Shīʿī three-tenet shahāda", in G. R. Hawting (ed.), The Development of Islamic Ritual (London: Ashgate, ٢٠٠٦), pp. ٣٠-٢٣

على العموم، لم تصبح هذه الشهادة جزءاً رسمياً من العقيدة الإمامية إلا مع بداية الفترة الصفوية، راجع:

Bar-Asher , Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism, p. ١٩٨

(٣) كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ١١٤-١١٥.

إلا هـو))[1]. وبحسـب الـتراث النُّصـيري، عندمـا كان علـيّ في ألمه نطق بالشـهادة التاليـة: ((لا إلـه إلا أنـا))[2]. عـلى أيـة حـال، ينبغـي علينـا التأكيد هنـا، لنحـول دون الوقـوع في خطـأ شـائع، أنّ «علي» النُّصـيري ليـس هـو نفسـه الشـخص الـذي نعرفـه في الـتراث الإسـلامي، ولا هـو كائـن بـشري تجلّى فيـه اللاهـوت، كـما تصفـه نصـوص الغُـلاة أو كتـب مؤرّخـي الملـل والنحـل المعاديـة. فسـوء فهـم هـذا المذهـب الرئيـسي قـاد إلى تكفـير الفرقـة طـوال تاريخهـا واتهـام أعضائهـا بالزندقـة، الأمـر الـذي نتجـت عنـه عواقـب وخيمـة. بالنسـبة إلى النصيريـين، لم يكـن عـليّ شـخصاً بشريـاً، بـل إنسـاناً تواصـل الله مـن خلالـه مـع البـشر بطريقـة ظهوراتيـة. مـن هنـا، فـإنّ التهمـة بـأنّ النُّصيريـين يعبـدون شـخصاً بشريـاً يدعـى عـليّ مأخـوذة مـن الاعتقـاد الجائـر والفهـم الخاطـئ لمعتقـدات الفرقـة. يقـول الخصيبـي مفسراً، بنـاءً عـلى تعاليـم ابـن نصـير، إنّ ((مِثـال الله غـير الله))[3]. الجلّي أيضـاً عالج عبـارة ((الله هـو عـليّ)) لكـن بحـذرٍ أكـبر، حتـى إنّـه قَلِـقَ مـن الوقـوع في الزلـل وعبـادة صـورة الله. ويـورد في كتابـه «حـاوي الأسرار» اقتباسـاً مـن كتـاب محمّـد بـن سنان «كتـاب التوحيـد» يفسّر فيـه أنّ عـليّ مـا هـو إلا صـورة يُـدرِك من خلالهـا المؤمن العـارف الله، لكـنّ هـذه الصـورة ليسـت هـي الله بذاتـه: ((مـن قـال إنّ صـورة علـيّ المرئيـة هـي الله، فقـد كفـر)). ويقـول ابـن سـنان إنّ الله عندمـا قـال في خطبتـه: ((أنـا الظاهـر وأنـا الباطـن))، فقـد قصـد أنّ صورتـه الظاهريـة امتحـان للبـشر، وأنّها ليسـت ذاتـه في الحقيقـة (إنّـما ظهـور فقـط)[4].

(١) رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، صـ٢٧٤.

(٢) الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ٣٧.

(٣) الرسالة الرستباشية، صـ٥٨.

(٤) كتاب حاوي الأسرار، صـ١٦٧-١٦٩.

هناك صيغة أكثر اكتمالاً للشهادة النُّصيريّة موجودة في المصادر المتأخّرة. فطبقاً لاستفتاء قديم (طلب فتوى)، أرسِل في القرن الرابع عشر رجلِ الدين السنّي المشهور، وهو من سوريا، إلى ابن تيمية، قيل إنّ النُّصيريين يستخدمون صيغة ثلاثية من الشهادة: ((أشهد أن لا إله إلا حيدرة الأنزع البطين، ولا حجاب إلا محمّد الصادق الأمين، ولا طريق إليه إلا سلمان ذو القوة المتين))[1].

مثل هذه الشهادة الثلاثية غير موجودة في أيّ مصدر من المصادر النُّصيريّة الوسيطة، لكن هناك نسخة مشابهة لها في كتاب الباكورة السليمانية من القرن التاسع عشر[2]. إنّ حقيقة أنّ هذه الصيغة لا تظهر في أدب الفرقة، بل ضمن مصادر خارجية (غير نُصيرية) أو مصادر متأخّرة تشير إلى أنّها كانت تستخدم بصورة شفاهية وليست مكتوبة أو مدوّنة في الكتب الدينية الباطنية، كما كانت الصيغ الأخرى من كتاباتهم. بالتأكيد، وبحسب المصادر السنية، أُعلِنَت الشهادة الثلاثية من قبل أعضاء الفرقة خلال ثورتهم في مدينة جبلة عام ٧١٧هـ/ ١٣١٧م، بزعامة المهدي النُّصيري، وليس من قِبل مشايخهم وزعمائهم.

يشير بار-آشِر وكوفسكي إلى شهادة إضافية، لا يعلنها سوى العارف الذي يبلغ درجات روحية عليا من المعرفة، بحيث

(١) راجع بحث الكاتب «فتوى ابن تيمية ضدّ الطائفة النصيرية-العلوية»، مجلّة دِر إسلام ٢٠٠٥، والفصل الثالث من هذا الكتاب.

Y. Friedman, "Ibn Taymiyya 's fatāwā against the Nusạ yrī-'Alawī sect" Der Islam, ٢٠٠٥) ٢/٨٢), pp. ٣٥٨–٣٥٧ and note ٣٤. Ibn Taymiyya's juridic decision is discussed in detail in Chapter ٣

(٢) المصدر السابق، صـ٣٥٨، هامش ٣٤. كتاب الباكورة السليمانية، صـ١٤-٢٦. ((بشهادة أن لا إله إلا عليّ بن أبي طالب الأصلع الأنزع المعبود، ولا حجاب إلا السيد محمّد المحمود، ولا باب إلا السيد سلمان الفارسي المقصود)).

يشعر بالتوحّد مع الله ذاته: ((وأشهد أنّك غايتي ومقصدي ومعناي... وأنت أنا وأنا أنت))[1]. هذه الشهادة بوحدانية الله، والنادر ورودها في المصادر الدينية النُّصيريّة، بل حتى إنّ المكزون السنجاري اعتبرها زندقة وكفراً، لا تظهر إلا في مناظرة الشيخ النشابي التي تعود إلى القرن الثاني عشر، وهي أقرب إلى التراث الصوفي العرفاني منه إلى التوحيد الباطني النصيري. وأشهر مثال عن هذه الشهادة يتمثّل في الشهادة التي نطقها المتصوّف الشهير «الحلّاج» الذي قال إنّه بلغ درجة رفيعة من معرفة الله، وأعلن قائلاً: ((أنا الحق)). شهادة الاتحاد مع الله مثال عن التشابه بين الصوفية والنصيرية، ولاشكّ أنّها تشكّل موضوعاً مهماً للبحث.

هناك استخدام آخر لمصطلح «الشهادة» موجود في كتاب محمّد بن شعبة الحرّاني «كتاب الأصيفر». وطبقاً لهذا المصدر، الشهادة (تعني كلمة «الشهادة» باللغة العربية شهادة الإيمان، كما أنّها تعني في الوقت نفسه «أن يكون المرء حاضراً أو موجوداً يشهد»)، تمثّل قمّة الهرم، وأعلى نقطة في صراط العارف. إنّها حضور روحي في عالم النور حيث يشاهد العارف الباب بأمّ عينيه ويعاينه. ويعتبر هذا الموقف تحرّراً وانعتاقاً كاملاً من السجن المادي البدني، وقمّة السعادة والسرور[2].

٢,١,٩. الصلاة

تتطلّب الشريعة من المسلم أداء خمس صلوات في اليوم. يقول النُّصيريون إنّ اليوم العادي يبدأ بالظهيرة، لذا فصلاة الظهر أوّل صلاة عندهم، وليست صلاة الفجر. كل صلاة تضمّ عدداً من

---

(١) Bar-Asher and Kofsky , The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion, pp. ٨٤ ,٢٧.

(٢) كتاب الأصيفر، صـ٨/أ-٩/أ.

الركعات، وهي تحتوي بدورها تلاوة آيات من القرآن، مصحوبة بحركات انحناء وسجود. مجموع الركعات بالمجمل يساوي سبع عشرة ركعة في اليوم، وهذه إشارة إضافية إلى الأهمية الباطنية لهذا الرقم. طبقاً للاعتقاد النُّصيري، كل صلاة تمثّل ولياً (شخصاً) من الأولياء، وهو بدوره يعتبر تجسيداً لأحد أوجه اللاهوت[١]. والجدول التالي يعرّفنا إلى ترتيب الصلوات وأشخاصها، بحسب تراث كلٍّ من الغُلاة المبكّر والنصيريين المتأخّر:

الصلوات الإلزامية	الركعات[2]	الأشخاص في التراث القديم[3]	الأشخاص في التراث الجديد[4]
صلاة الظهر	4	المعنى	محمد
صلاة العصر	4	الاسم/ الحجاب	فاطر (الاسم المذكّر لفاطمة)
صلاة المغرب (الوسطى)	3	الإمام جعفر (=الجيم)	الحسن
صلاة العِشاء/ العَتمة	4	الحسن (=الحاء الأول)	الحسين
صلاة الفجر	2	الحسين	مُحسِن

المنطق في هذا الترتيب قائم على أساس دور كل شخص من هؤلاء الأشخاص؛ فعلى سبيل المثال، السبب في اعتبار النُّصيريين

(١) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٢٠. ديوان المنتجب العاني، صـ١٧٧/أ-١٨٠/أ. الباكورة السليمانية، صـ١٢-١٣.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول، صـ٢٥٢.

(٣) بحسب كتاب الحجب والأنوار، صـ٣٤-٣٥.

(٤) بحسب كتاب حقائق أسرار الدين، صـ١٠٨.

صلاة المغرب الصلاة الوسطى، يقوم على حقيقة أنّ شخص هذه الصلاة هو «جعفر»، الإمام السادس لدى الشيعة، أي أنّه أوسط الأئمة[1]. وفي حديث لاحق، وعلى أساس المنطق نفسه، إنّها الصلاة الوسطى لأنّها ترمز إلى الحسن: ثالث خمس أشخاص الاسم[2]. وطبقاً للمصادر ذاتها، فالصلاة نفسها مرتبطة بمحمّد وتمثّل إقراراً بطبيعة العليّ الأعلى الحقيقية[3].

المصدر الرئيسي لفهم المعنى الباطني للصلوات هو كتاب «باطن الصلاة» للجلي. يقول الجلّي مفسّراً: إنّ الصلوات الخمس تمثّل ظهورات المعنى الخمس واسمه، خلال ثلاث دورات زمنية بعد يوم الأظلّة: القبّة الإبراهيمية، والقبّة الموسوية، وما يسمّيه بـ«هذه القبّة المحمدية». كل صلاة تمثّل ظهورات الاسم الخمسة، تتبعها ظهورات المعنى: أشخاص الصلاة[4]. وكما بيّنّا في الجدول السابق، فإن صلاة الظهر تمثّل عليّاً في التراث المبكّر، كما يخبرنا محمّد بن سنان في كتابه «كتاب الحجب والأنوار». أمّا في التراث اللاحق، الذي قدّمه لنا الجلّي، فجميع الصلوات تمثّل تجسيداً للاسم. عليّ غير متمثّل في صلاة، إنّما هو الصلاة ذاتها.

في كتابه «باطن الصلاة»، يقدّم لنا الجلّي تفسيراً مثيراً لأسماء الصلوات؛ فالصلاة الأولى تسمى صلاة الظهر، من الجذر الثلاثي (ظَ هَـ رَ)، لأنّها تمثّل السيد محمد، أولّ ظهور للاسم. والصلاة الثانية، صلاة العصر، تمثّل فاطر، هذه الصيغة المذكّرة لاسم فاطمة مستوحاة من النظرة النُّصيريّة الدونية للمرأة وللعناصر الأنثوية.

---

(١) كتاب الحجب والأنوار، صـ٣٤.

(٢) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٣٠-٢٣١.

(٣) حقائق أسرار الدين، صـ١٠٨، ١١٠. كتاب باطن الصلاة، صـ٢٣٦-٢٣٧.

(٤) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٢٣-٢٢٤.

اسمها فاطر لأنّها «انفَطَرَت» عن الاسم. وطبقاً للتراث الشيعي الإمامي الظاهر، كانت فاطمة أحبّ بنات محمّد إليه، وبحسب الاعتقاد النُّصيري الباطني، فاطر هو «جوهرة الميم». ليس هناك أذان مخصّص لصلاة العصر، وذلك للإشارة إلى أنّ فاطر والاسم غير منفصلين. ويفسّر الجلّي أنّ الطبيعة الأنثوية لفاطر ما هي إلا ظهور، وذلك لتقديم صورة وهمية بأنّها ولدت الحاءات الثلاثة: الحسن، والحسين، ومحسن. والصلاة الثالثة، صلاة المغرب، من الجذر الثلاثي (غَ رَ بَ)، لأنّها تمثّل الإمام الغائب الحسن. والصلاة الرابعة تسمّى «العِشاء» و«صلاة العتمة»، وترمز إلى ظهور الحسين، عندما كانت العتمة تملأ قلوب الكفّار الذين عجزوا عن رؤية الحق. أضِف إلى ذلك أنّ «العتمة» إحدى أسماء الشيطان، على غرار «دُلام»، وهي أسماء تطلق على عمر الذي يمثّل الظلام. والفرض الخامس والأخير هي صلاة الفجر. وهي آخر صلاة لأنّها ترمز إلى حقيقة أنّ محسناً كان آخر «الحاءات»[1].

يعطي الجلّي معنى باطنياً لكل صلاة، ولكل حركة أثناء أدائها. على سبيل المثال، صلاة الجمعة، تحتل مكانة خاصّة في الفكر النُّصيري لأنّها ترمز إلى يوم القيامة. هذا التأويل قام على أساس معنى كلمة «جمعة» أو «جَمع»، وذلك لأنّ البشر سيُجمَعون أمام

---

(١) المصدر السابق، صـ٢٢٣-٢٣٠. وهناك تفسير محتمل آخر لاسم «فاطر» أنّ ترجمته تعني «خالق»، وذلك لدور فاطمة وأهميتها في الخلق ضمن سلسلة الفيوضات الإلهية. راجع كتاب «مجموع الأعياد»، صـ١٧٠. وبار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية-العلوية، صـ١٤٥. على أية حال، فربمّا يكون سبب هذا الاسم هو الحاجة إلى خلق قيمة عددية حسابية مكافئة لظهورات فاطمة السابقة: مريم (أم يسوع أو عيسى): (ف=٨٠)+(ا=١)+(ط=٩)+(ر=٢٠٠) والأمر نفسه: (م=٤٠)+(ر=٢٠٠)+(ي=١٠)+(م=٤٠)، وكلا الاسمين يساويان ٢٩٠ في حساب الأرقام والأحرف. راجع كتاب ماسينيون، آلام الحلّاج، عارف وشهيد الإسلام.
L. Massignon , The Passion of al-Hallāj : Mystic and Martyr in Islam (Princeton, N.J.: Princeton University Press, ١٩٨٢), vol. ١ p. ٢٠٣

الله في يوم الحساب، كما أنّ «الاسم» سيتوحّد مع «بابه»، وبذلك سيتّحد الباطن والظاهر في كيان واحد موحّد. هذا التأويل يفسّر لنا سبب تسمية يوم الجمعة بـ«يوم الظهور والكشف»[1].

أمّا فرض «الوضوء» فيؤوّل على أنه رمز للمعرفة المنسابة من الاسم إلى بابه، ويتمّ تحقيق التطهير الكامل عن طريق دراسة «علم التوحيد»، والطهارة التي يمنحنا إياها من دَنَس أعداء الشيعة ومناوئيهم[2]. وغسل اليدين بالرمل أو التراب عندما لا يتوفّر الماء، أو ما يسمّى «التيمّم»، يرمز إلى وضع النُّصيريين بعد وفاة ابن نصير، إذ تابع «الموحّدون» دراستهم لعلم التوحيد مع المشائخ العارفين في ظلّ غياب الأبواب[3]. وصلاة «الضحى» التي تعتبر من النوافل في الإسلام التقليدي، ممنوعة ومحرّمة في العقيدة النُّصيريّة، لأنّها تعتبر «بدعة» ابتدعها الخليفة سيّئ السمعة عمر بن الخطاب[4].

---

(١) المصدر السابق، صـ٢٥١-٢٥٢.

(٢) المصدر السابق، صـ٢٥٩-٢٦٢. وبحسب أحد المصادر النُّصيريّة، هناك عدد من أتباع فرقة الإسحاقية كانوا يؤدّون الوضوء بعد الصلاة، راجع، كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٧٣-٧٤.

(٣) المصدر السابق، صـ٢٦٦.

(٤) المصدر السابق، صـ٢٧٠. صلاة الضحى كانت موضوع جدل بين علماء المسلمين في القرون الوسطى. أغلبهم اتفّق بأنّ النبي محمّد لم يؤدِّ هذه الصلاة بشكل منتظم، وزعم بعضهم أنّه لم يؤدّها إطلاقاً. أمّا مقت الشيعة لهذه الصلاة النافلة نابع على الأرجح من حقيقة أنّ عائشة هي من أوصت بها، وعائشة كانت أحبّ زوجات النبي إليه، وكانت على خلاف مع علي. بخصوص هذا الجدال راجع:
U. Rubin, "Morning and evening prayers in early Islam", in G. R. Hawting (ed.), The Development of Islamic Ritual, pp. ١١٤–١١٠.
من المثير للاهتمام مقارنة التحريم النُّصيري لصلاة الضحى بالتحريم اللاحق للصلاة نفسها في عهد الخليفة الفاطمي: الحاكم (اختفى سنة ٤١٢هـ/١٠٢١م)، راجع:
D. L. O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co./New York: E. P. Dutton and Co., ١٩٢٣), p. ١٤١; N. Dana, The Druzes in the Middle East (Brighton: Sussex Academic Press, ٢٠٠٣), pp. ١٩١ ,٤٢ note ١٨

في حين أنّ الجلّي يتطرّق إلى مسألة المعنى الباطني للصلاة، نرى أنّ تلميذه الطبراني يضيف تفسيرات مهمة لحركات الصلاة عندما يؤدّيها المصلّي. فهو يناقش في كتابه «الحاوي في علم الفتاوي» صلاة العارف ضمن سياق تنسيبه إلى المذهب. ونلحظ وجود تعليمات عامة بشأن الصلاة في كتابه مجموع الأعياد. الوحدات الشعائرية من ضمنها «الخطبة» أو «الدعاء»، وتتبعها في بعض الأحيان «الزيارة» (أو زيارة الأضرحة). يقدّم لنا الطبراني تعليماته وإرشاداته بخصوص تفاصيل الصلاة (مع أنّه لا يستخدم كلمة «ركعة» أبداً)، وتتضمّن السجود ورفع اليدين والوجد نحو السماء[1]. وفي بعض الحالات يجيز إضافة بعض الأدعية والطلبات الخاصة في ختام كل صلاة.

هناك تأويل مجازي لمعنى كلمة «القِبلة» ملحوظ في بعض المصادر والكتب الصوفية. أمّا في الإسلام التقليدي، فالقِبلة تعني وجهة المصلّي التي يتّخذها أثناء أدائه للصلاة، وهي اتجاه الحجر الأسود بالكعبة في مكّة، في حين أنّها في التراث الصوفي تمثّل «القِبلة البشرية». القِبلة الصوفية هي زعيمٌ أو معلّم روحاني يسترشد المؤمن به وبتعاليمه[2]. أمّا في التراث النُّصيري، نرى أنّ موضوع الصلاة المقدّس يحمل معانٍ باطنية مجازية؛ فالكعبة ترمز

(١) راجع على سبيل المثال، بداية كل صلاة، في كتاب مجموع الأعياد، صـ١٢٢-١٢٤.

(٢) راجع على سبيل المثال، بخصوص مصطلحات الفرقة النقشبندية، في:

F. Buehler, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh (Columbia: University of South Carolina Press, ١٩٩٨), p. ١٥٥

راجع أيضاً سيرة حياة الشيخ الفارسي أبو العبّاس القصّاب من القرن الحادي عشر للميلاد، في كتاب:

A. G. Ravan Farhadi, ʿAbdullāh Anṣārī of Herāt (١٠٠٦–١٠٨٩): An Early Ṣūfī Master (Richmond, Surrey: Curzon Press, ١٩٩٦), p. ٥٢

إلى السيد محمد/ الاسم. ومكّة، التي يطلق عليها اسم «أمّ القرى»، ترمز إلى فاطر (فاطمة)، فمن نورها خُلِقَت «القُرى»، بأشخاصها الثلاثة: الحاءات الثلاث[1]. لذا فكلمة «قِبلة» تتحوّل من التزام عملي إلى مفهوم روحي. المؤمن لا يتوجّه في صلاته باتجاه هدف القداسة، بل يوجّه صلاته نحو ما يمثّله. وبما أنّ الأئمّة يجسّدون الاسم، لذلك أصبحوا هم «القبلة» الفعلية. هذه العلاقة التي تربط الإمام بالقبلة موجودة بين الشيعة الغُلاة الأوائل أيضاً. فمثلاً، يشير أمير-معزّي أنّ الإمام الثامن، عليّ الرضا، كان يسمى «القبلة السابعة» وهو لقب استخدمه عالم اللاهوت الفارسي نصر الدين الطوسي (توفي سنة ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)، وورد لاحقاً في كتابات الفرقة الذهبية الشيعية-الصوفية من القرن التاسع عشر[2]. التأويل النُّصيري لمفهوم «القبلة» مرتبط بمفهوم أكثر عمومية، هو مفهوم «الكعبة الباطنية». وبما أنّ الكعبة الباطنية ليست مكاناً محدّداً، فالحج بدوره يصبح رحلة روحية. هذه المسائل سنناقشها في القسم المخصّص لموضوع الحج.

٣,١,٩. الصيام (صوم شهر رمضان)

يظهر الصوم، أو الصيام، في كتاب القرآن ((سورة البقرة ٢: ١٨٣)) خلال شهر رمضان، ويعتبر فريضة ملزمة لجميع المسلمين. وفيها يمتنع المسلمون عن تناول الطعام والشراب خلال النهار طوال شهر رمضان، كطقس طهارة روحية والتزام بأوامر الله وتعاليمه، إذ يعتقد أنّ الأجزاء الأولى من القرآن قد أُنزِلَت خلال

(١) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٣٨-٢٤٣، ٢٦٢.

(٢) Amir-Moezzi , La religion discrete: croyances et pratiques spirituelles dans l'islam
shi'ite, pp. ٢٦١–٢٦٢, ٢٩٢

هـذا الشـهر. المصـادر النُّصيريّـة مـن جهـةٍ أخـرى لا تلغـي فريضـة الصيـام، لكنهـا تضيـف إليهـا الامتنـاع عـن الـكلام، وذلـك هـو المعنـى الباطنـي للصيـام. يقـول الحسـن بـن شـعبة في كتابـه «حقيقـة أسرار الديـن» إنّ صيـام رمضـان يمثّـل صمـت عبـد الله، والـد النبـي محمـد، خـلال ذلـك الشـهر[1]. ونجـد التفسـير نفسـه في كتـاب الطبراني «مجمـوع الأعيـاد»، مـع إضافـة صمـت زكريـا، والـد يحيـى (يوحنّـا المعمـدان)، وصمـتّ مريـم، والـدة عيسـى (سـورة مريـم ١٩: ٢٦)[2]. يقـول الحسـن بـن شـعبة موضّحـاً أسـباب هـذا الصمـت: هـؤلاء الأشـخاص كانـوا مدركـين لقداسـة أبنائهـم، والتزمـوا الصمـت بـدلاً مـن إذاعـة ذلـك -أي فضّلـوا تـرك الإذاعـة- مـن أجـل حمايتهـم. هـذا الامتنـاع عـن الـكلام هـو أفضـل مثـال عـن التقيـة، أي التـزام الصمـت حفاظـاً عـلى أسرار الديـن وحمايـة المؤمنـين. لـذا، كـسر هـذا الصمـت يعنـي «إسـقاط التقيـة»، كـما أنّـه يعنـي حـواراً مفتوحـاً بـين البـاب والمؤمنـين[3]. أمّـا في النصـوص الإسـماعيلية، فـإن التـزام الصمـت خـلال رمضـان يرمـز إلى الحفـاظ عـلى أسرار الديـن الباطنيـة[4].

٤,١,٩ الزكاة

الشريعـة الإسـلامية تلـزم كل مسـلم بتقديـم الـزكاة، وتسـمّى أيضـاً «الصَدَقَـة»، وهـي مقـدار ضئيـل مـن ثروتهـم (العُـشر)، مـن

---

(١) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٧.

(٢) Bar-Asher and Kofsky , The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion, pp. ١١٤–١١٧

(٣) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٧.

(٤) انظر على سبيل المثال: D. Steigerwald, “Twelver Shīʿī taʾwīl”, in A. Rippin (ed.), The Blackwell Companion to the Qurʾān (Oxford: Blackwell Publishing, ٢٠٠٦), p. ٣٩٠

أجل مساعدة الفقراء ودعم الشرائح الضعيفة والمعدمة من المجتمع. والصدقة تتناسب مع ثروة الشخص؛ فالشريعة الشيعيّة تقسّم الصدقة إلى نوعين من الدفعات، الزكاة: وتدفع للمجتمع، والخُمس: وتُدفَع للإمام أو لممثّليه ونوّابه بعد غيبته(١). وبما أنّ الطائفة النُّصيريّة كانت مجتمعاً فقيراً خلال معظم تاريخه، فيفترض أنّ جمع الزكاة كان أمراً صعباً، ومن غير المرجّح أيضاً أن يفرض مشائخ الفرقة وزعمائها ضرائب ثقيلة إذا كانوا يرغبون بنشر مذهبهم ومعتقداتهم بين الفلاحين والمزارعين وسكّان الأرياف في سوريا. نتيجة لذلك، تمّ تأويل الزكاة في المذهب النُّصيري هبَة روحية، أكثر من كونها صدقة مادية. يقول الحسن بن شعبة في كتابه «حقائق أسرار الدين» إنّ الزكاة والخُمس تعنيان انتقال علم الباطن من العارف الغني بمعرفته، إلى التلاميذ الفقراء والمحتاجين إلى المعرفة(٢). من هنا، يعدّ نقل المعرفة التي يمتلكها العارف، علم التوحيد، إلى التلاميذ واحداً من أهم الالتزامات التي يجب على العارف النُّصيري الالتزام بها. من جهةٍ أخرى، المصادر النُّصيريّة لا تعفي المؤمنين من إعطاء الزكاة. فقد صرّح الإمام جعفر الصادق، ومن بعده إسحاق الأحمر، أنّه يجب على المؤمن تقديم الزكاة الظاهرة والباطنة(٣). ويقول الجلّي في رسالته

---

(١) N. Calder, "Zakat in Imami Shi'i jurisprudence, from the tenth to the sixteenth
century AD", BSOAS ١٩٨١) ٣/٤٤), pp. ٤٨٠–٤٦٨; A. A. Sachedina, "Al-Khums: The fifth in the Imāmī Shi'i legal system", JNES ١٩٨٠) ٣٩), pp. ٢٨٩–٢٧٦

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ١٠٨، ١٧٠-١٧٣، انظر أيضاً كتاب آداب عبد المطلب، صـ٢٦٣.

(٣) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٠-١٧٣. أمّا الاستشهاد بأقوال إسحاق الأحمر في المذهب النُّصيري فسبق أن تعاملنا معها في الفصل الأول من هذا الكتاب.

«البيـان»: ((وأمّـا الـوليّ فـلا يمـدّ يـده إلى مـال أخيـه المؤمـن ليأخـذه غصبـاً، وإن فعـل ذلـك وكان مؤمنـاً نـزع الله منـه الإيـمان وردّه إلى حـزب الشـيطان))[1]. وبخصـوص هـذه المسـألة، يناقـش الجلّي قضيـة تعيين سلمان الفـارسي عامـلاً على المدائـن (قطِسفون) مـن قبـل سَـكَد (وهـو لقـب الخليفـة عمـر). يقـول الجلّي موضّحـاً: إنّ عليّـاً وافـق عـلى تعيينـه لأنّ الله أمـر بأخـذ الأمـوال مـن الكفّـار وتقديمهـا للمؤمنـين. طبقـاً للجلي، لم يرسـل سـلمان أيّـة أمـوال إلى الخليفـة، بـل أنفقهـا كلهـا في سـبيل الفقـراء والمؤمنـين. وتسـمّى هـذه العمليـة «معروفـاً»، وهـي مُكافئـة للصدقـة بحسـب المبـدأ الإسـلامي القائـل ((كلُّ معـروفٍ صَدَقـة))[2]. مـن المحتمـل جـداً أنّ الجلّي يؤكّـد عـلى هـذا الموضـوع نتيجـةً للأوضـاع الماليـة التـي مـرّت بهـا الفرقـة. وبحسـب هـذا المبـدأ، فـإنّ تمويـل الفرقـة، مـن قبـل بنـي الفـرات سـابقاً، ومـن قبـل الحمدانيـين لاحقـاً، يعتـبره وُلاة الفرقـة وزعماؤهـا «عمـل معـروف» و«صدقـة».

٥,١,٩. الحج

فريضـة الحـج، الواجـب المفـروض عـلى المسـلمين أداؤه إلى مكّـة، ولـو مـرة واحـدة في حياتهـم خـلال الأشـهر الأربعة الحُرُم، تـمّ تأويلها بصـورة مجازيـة كبقية أركان الإسـلام. يقـول الخصيبي مفسّراً: إنّ الحج

---

(١) رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، صـ٢٨٢.

(٢) يمكـن العثـور علـى هـذا المفهـوم فـي صحيـح البخـاري، انظـر علـى سـبيل المثـال، محمّـد بـن إسـماعيل البخـاري، صحيـح البخـاري، (القاهـرة، دار الطباعـة المنيريـة، ١٩٢٨)، ٨ / ٢٠. منقـول عـن طريـق جابـر بـن عبـد الله، والمجلـد ٢٥،٢٩/٣١. انظـر أيضـاً الحديـث المتعلّـق بتواضـع سـلمان الفارسـي كحاكـم علـى المدائـن، مقابـل الحـكّام الآخريـن فـي كتـاب:

S. H. Alatas, "The problem of corruption", in K. S. Sandhu, P. Wheatley, H. Alatas (eds.), Management of Success: The Moulding of Modern Singapore (Malaya, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, ١٩٨٩), pp. ٩٩٩–٩٩٨.

عبارة عن عملية شخصية، فعندما يتقدّم الإنسان في المعرفة ويعبر المراحل الثلاثة، فإنّه «يسلك» (أو يعبر) من مرحلة «التقصير»، حيث لا يمتلك أيّة معرفة باطنية، إلى مرحلة «التفويض»، حيث يؤمن أنّ الله قد «فوّض» قدراته إلى الأئمّة وأبوابهم، وأخيراً يبلغ مرحلة «التوحيد»، حيث يفهم علم الباطن[1].

معظم التأويلات الباطنية للحجّ في اللاهوت النُّصيري تؤوّل موضوعات العبادة إلى الأشخاص. يورد الحسن بن شعبة في كتابه «حقائق أسرار الدين» حديثاً عن الإمام جعفر يقول فيه:

((البيت الذي فرض الله إليه الحج محمد، والباب سلمان وهو المدار، واليتيمان المقداد وأبو ذر))[2].

يتابع الحسن بن شعبة تفسيره، قائلاً: إنّ فريضة رمي الجمرات يجب أن تحلّ محلّها اللعن الرمزي لدُلام وتتكرر كل عام[3] ((إنّ إبليس كان الدُّلام، فمن أجل ذلك يُصلَب دُلام وصاحبه في كل سنة حتى تُرمى الجمرات حتى يُرجَموا)). في كتابه السابق الذكر، يعتبر ابن شعبة الحجّ في ظاهره كبيرة من الكبائر، فهو كعبادة الأصنام. ويستشهد بحديث الإمام عليّ الرضا في أثناء زيارته للكعبة:

((ما بقي لإبليس صنمٌ في الأرض يُعبَدُ من دون الله إلا هذا البيت))[4].

الحجّ أيضاً مستقبح في كتاب الأذني «الباكورة السليمانية»،

(١) فقه الرسالة الرستباشية، صـ١١٤.

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٤ـ١٧٥.

عندما يتحدّث عن كتاب المجموع، السورة الرابعة التي تحمل العنوان «البيت المعمور». ويضيف الأذني تفسيراً إلى هذه السورة مفاده: إنّ الإمام جعفر اعتبر الحجّ «عبادة للأحجار»، وإنّ ابن نُصير استنكره ورفضه[(١)]. ويورد الحسن بن شعبة الحديث التالي، الذي نفهم من خلاله معنى الحجّ في الفكر النُّصيري:

((جاء رجلٌ إلى منزل أمير المؤمنين (عليّ)، فقال: إنّي أريد الحجّ، فقال له: أنا الحجُّ الذي من حَجَّ إليّ فاز ونجا))[(٢)].

هذه العلاقة التي تربط الإمام بالحجّ ورد ذكرها سابقاً، في العلاقة مع القِبلة. إذ حلّ محلّ الكعبة المادية أخرى روحية. حديث آخر يخبرنا أنّ العارف الذي يبلغ المعرفة الباطنية للمقامات السبعة، والمتمثّلة بأشخاص الأنبياء السبعة الأساسيين في الإسلام (آدم، نوح، إبراهيم، إسماعيل، موسى، عيسى، ومحمد) والمهدي، قد أدّوا طقس الطواف حول الكعبة، وهو عبارة عن سبع دورات[(٣)]. نلاحظ أنّ مصطلح «مقامات»، بالإضافة إلى الربط بين المقامات السبعة والأنبياء السبعة، موجودان في التراث الصوفي[(٤)].

في النصوص النصيرية، كل جزء من بيت الله المعمور، الكعبة، يمثّل عنصراً من عناصر اللاهوت وشخصه. وبالرغم من ذلك،

---

(١) الباكورة السليمانية، صـ٣٠-٣٢. يستخدم الأذني مثالًا خاطئاً ومغلوطاً ليستعرض استنكار فريضة الحج الظاهرية في العقيدة النُّصيريّة، فهو يستشهد بهجوم ابن نُصير على طقس زيارة قبر النبي محمّد بالمدينة بدلاً من الحج إلى مكّة. فهو يرفض فكرة اعتبار النبي محمد، الذي يمثّل شخص الاسم، إنساناً قد مات. راجع كتاب الباكورة السليمانية، صـ٣١. كتاب مجموع الأعياد، صـ١٥٩.

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٥.

(٣) المصدر السابق، ١٧٤.

(٤) S. H. Nasr, Sufi Essays (Albany, N.Y.: State of New York Press, ١٩٧٣), pp. ٦٧–٧٧.

فالأحاديث المتعلّقة بدور كل شخص ليست موحّدة. المصطلح الشيعي «الأركان الأربعة» الذي يشير إلى الأشخاص الأكثر ولاءً للإمام عليّ يتّخذ بعداً باطنياً. فأركان الكعبة الأربعة، بالإضافة إلى الحجر الأسود، جميعها متمثّلة بأشخاص: (سلمان)، و(أبو ذر)، و(المقداد)، و(عمّار بن ياسر)، (والمقداد يجسّد ركناً من الأركان الأربعة، كما أنّه يجسّد الحجر الأسود). وطبقاً لحديث آخر، منقول عن كتاب إسحاق الأحمر «باطن التكاليف»، وكتاب آخر لكاتب مجهول عنوانه «كتاب الأشخاص»، أركان البيت الأربعة، هم: محمد، وفاطر، والحسن، والحسين. الأجزاء الأخرى من الكعبة تمثّل أشخاص عائلتهم، فمثلاً، الحجر الأسود يمثّل شخص ابن عمّ علي، طالب بن عقيل، وأرضية الكعبة تمثّل شخص فاطمة بنت أسد، والدة عليّ (حتى لا نخلط بينها وبين فاطمة/ فاطر زوجة عليّ وابنة النبي محمد)، أمّا السقف فيمثّل شخص أبي طالب، والد علي[1].

يبدو أنّ مذهب «الكعبة الباطنية» يسبق في وجوده الدعوة النُّصيريّة ذاتها، حيث يمكن تتبّع وجوده في كتاب محمّد بن سنان «كتاب الأنوار والحجب». في هذا الكتاب العتيق، يشرح أبو الخطّاب للمفضّل بن عمر المعنى الباطني للكعبة. طبقاً لهذا المصدر، «بيت الله الحرام» هو «المعنى» الذي هو البيت الذي يتحدّث منه الحجاب محمد، وباب الكعبة هو «الباب» سلمان، و«القفل» هو الحسين، و«المفتاح» هو القائم/ المسيّا/ المهدي. السجّادة هي محمد، الاسم، والكسوة، الغطاء الذي تُغطّى به الكعبة باللونين الأحمر والأبيض: فاللون الأحمر يمثّل سفك دماء

(١) حقائق أسرار الدين، صـ١٤-١٧٥. ويرد وصف مشابه للأشخاص الذين يجسّدون أجزاءً من الكعبة في كتاب الباكورة السليمانية، صـ٣٠-٣١.

الأضـداد، أمّـا اللـون الأبيـض فيمثّـل الظهـور الباطني للمعنـى بصورة بَهمَـن (أحـد العنـاصر الفارسـية في العقيـدة النصيريـة). وأخـيراً، يربـط أبـو الخطّـاب الحجـر الأسـود باليتيـم الأكـبر المقـداد[1].

إنّ حلـول مفهـوم الكعبـة الباطنيـة الروحيـة محـلّ الكعبـة المادية الحجرية يعتـبر مـن السـمات التـي تتميّز بهـا الطبيعـة الرمزيـة والروحية للعقيـدة النُّصيريّـة. فليـس هنـاك شيء مـادي يخـدم موضـوع الصـلاة ولا مـكان الصـلاة، وليس هنـاك مسـجد نُصـيري، لأنّ المسـجد يمثّـل شـخص الإمـام وفهـم طبيعتـه الباطنيـة ومعرفتـه الإماميـة[2]. مـن هنـا، الاتهامـات الموجّهـة ضـدّ النُّصيريـين بأنّهـم لا يصلّـون لأنّهـم لا يملكـون مسـاجد للصـلاة في قراهـم عاريـة عـن الصحّـة ولا أسـاس لهـا إطلاقـاً. فالنصيريـون، عـلى غـرار الـدروز، يصلّـون في منـازل خاصّـة. ومذهبهـم ليـس مذهبـاً عَلَنيـاً بـل كتومـاً، بسـبب التزامهـم مبـدأ التقيّـة.

٢,٩. التقية، الجهاد، ووصايا أخرى

١,٢,٩. التقيّة/ الكتمان

يمثّـل الصـوم واجـب الحفـاظ عـلى أسرار الديـن. يـشرح إيتـان كولبـيرغ كلمـة «تقيّـة» بأنّهـا تعنـي حرفيـاً «الخـوف» و«الحـذر»، وتعني تقنيـاً حمايـة الـذات عـن طريـق الخـداع وكتـمان الأسرار. التقيّـة هـي كتـمان معتقـد المـرء الحقيقـي، والتظاهـر بالإيـمان بـما لا يعتقـده فعـلاً. كلمـة تقيّـة مـرادف لكلمـة «كتـمان»، عـلى عكـس كلمـة «إذاعـة». لم تتـمّ ممارسـة التقيّـة لحمايـة الجماعـة الشـيعيّة مـن اضطهـاد الأغلبيـة السـنيّة فحسـب، بـل أيضـاً لصـون المعرفـة الباطنيـة، والمحافظـة

---

(١) كتاب الحُجب والأنوار، صـ٣٦-٣٧.

(٢) المصدر السابق، صـ١١٠، ١١٨. آداب عبد المطّلب، صـ٢٨٦.

عليها سرّاً وليس علانيةً، وإخفائها عمّن ليس جديراً بها. يقسّم كولبيرغ التقيّة إلى نوعين: «التقيّة الاحتياطيّة» ضدّ الأعداء الخارجيين، و»التقيّة غير الاحتياطيّة» ضدّ الجاهلين غير المتعلّمين أصول العقيدة النُّصيريّة. يرى كولبيرغ التقيّة واحدة من أهم مزايا التيار الشيعي. فقد نُقِل عن الإمام جعفر في المصادر الشيعيّة قوله: ((التقيّة ديننا)). وبالمقابل، تعتبر «الإذاعة» من الكبائر، قد تؤدّي بصاحبها إلى الاستبعاد واللعن. بالرغم من ذلك، قال الإمام جعفر: إنّه يجب ممارسة التقيّة بحسب ما تقتضيه الحاجة والضرورة. لذا، كلّما اشتدّ اضطهاد الجماعة الشيعيّة، كانت الحاجة إلى لتقيّة أكبر(١).

بالنسبة إلى النصيريين، لا يمكن تقسيم التقيّة إلى نوعين. إذ لا يجوز الكشف عن معرفة الموحّدين وإذاعتها، لسببين: أولاً لأنّها معرفة باطنية سريّة لا تمتلكها سوى قلّة قليلة من العارفين، وثانياً لأنّ الإعلان عنها وإذاعتها على الملأ قد تؤدّي بصاحبها إلى اللعن أو الإقصاء أو الموت أو الاضطهاد، حتى على أيدي الأعداء والمناوئين. فالعالم الذي يحيط بالموحّدين مملوء بالشرور، وقد يسيء استخدام المعرفة الباطنية. في الوقت نفسه، ومن أجل دفع الشرّ والمحافظة على سلامة الجماعة النُّصيريّة، هناك حاجة لتقدّم نفسها -ظاهرياً- كجماعة إمامية عادية. بالنسبة إلى أعضاء الفرقة، تمثّل شخصية الخصيبي ونمط حياته المزدوج مثالاً على الاستخدام الناجع والعملي لمبدأ التقيّة. يضمّ أدب الفرقة العديد من الكتب الظاهرية، التي تشير إلى اعتماد النُّصيريين مبدأ التقيّة من أجل

(١) E. Kohlberg , "Taqiyya in Shī'ī theology and religion", in H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (eds.), Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions (Leiden: Brill, ١٩٩٥), pp. ٣٤٥-٣٨٠.

اعتبارهم جزءاً من المذهب الشيعيّ الظاهري. وأهم أعمال هذا النوع المعروفة، كتاب الخصيبي «الهداية الكبرى»، وكتاب الحسن بن شعبة «تحف العقول»، وكلاهما يُصنَّفان ضمن قائمة الكتب الشيعيّة الإمامية/ التقليدية (انظر الملحق رقم ١).

في حين ناقش رجال الدين الإماميين في القرن العاشر مسألة إذا ما كانت التقيّة/ الكتمان حالة دائمة ينبغي تطبيقها في كل وقت، أو في وقت الحاجة فحسب[1]. يرى أتباع المذهب النُّصيري أنّها حالة أبدية دائمة (فرض أبدي)[2]، كما يرون أنّ تعلّم علم التوحيد من دون تقيّة كقراءة القرآن في الحمّامات العامّة[3]. يشير الأذني إلى أنّ النُّصيريين يعتبرون أنفسهم الجسد الفعلي، وأنّ الديانات والمذاهب الأخرى هي الملابس التي تغطّي ذلك الجسد. لذلك يسمحون لأنفسهم بـ»ارتداء» ملابس مختلفة، في حين أنّهم يُبقون هويّتهم الحقيقية طيّ الكتمان. وطبقاً لما قاله الأذني، فإن النُّصيريين يشبّهون الرجل الذي لا يلتزم بمبدأ التقيّة بالمجنون الذي يتجوّل عارياً في السوق[4].

---

(١) النقطة الأساسية كانت مثار جدل بين ابن بابويه (توفي سنة ١٨٣هـ/١٩٩م)، والشيخ المفيد (توفي سنة ٣١٤هـ/١٢٠١م). ففي حين أنّ الأول اعتبر التقيّة فرضاً مُلزماً كالصلاة، قال الأخير إنّها غير لازمة إلا في أوقات الخطر. راجع:
dna nosaeR (.de) noswaL .T ni ,“ msi'ihS revlewT ni ayyiqaT” ,kralC .L milsuM ni msicistyM dna yhposolihP ,ygoloehT :malsI ni noitaripsnI ٦٥_٥٥ .pp .(٥٠٠٢ ,siruaT .B .I :kroY weN/nodnoL) thguohT

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ١٤٦، ١٦٨-١٦٩، أخبار وروايات عن موالينا آهل البيت منهم السلام، صـ١٤.

(٣) آداب عبد المطلب، صـ ٩٧٢. إنّ مسألة «الحمّامات» في هذا المثال ليست بالأمر الغريب، فالمسلمون كانوا يستخدمون الحمّامات العامة، من أجل الاسترخاء والاستحمام في الوقت نفسه، منذ القرن السابع. انظر على سبيل المثال:
saigroG :.J.N ,yawatacsiP) steuqnoC milsuM eht retfa qarI ,ynoroM .G .M ٠٧٢-٩٦٢ .pp ,(٥٠٠٢ ,sserP

(٤) الباكورة السليمانية، صـ٢٨.

٢,٢,٩. تقسيم النُّصيريّة إلى عامّة وخاصّة

كانت التقيّة وسيلة للنجاة والبقاء ضمن وسط معادٍ منذ أيام الخصيبي، وكلّما اتّسعت أبعاد الأخطار المحدقة، كان الالتزام بالتقيّة أقوى. كان التقسيم الداخلي الفعلي داخل الفرقة إلى قسمين: «العامّة» الجُهّال، و«الخاصّة» العارفين، الحصيلة النهائية لعملية الالتزام المتزايد والمتصلّب بالتقية. ونلحظ وجود هكذا تقسيم داخل المذهب الدرزي، لكن باستخدام مصطلحات مختلفة: «الجُهّال» و«العُقّال». بطبيعة الحال، لم تتخلّل هاتان الفئتان أيّة تقسيمات فرعية في فترة الظهورات، وليس أكيداً إذا ما كانت موجودة قبل القرن الحادي عشر. وأوّل ظهور للتعبيرات والكلمات المتناقضة «كالعامّة» و«الخاصّة» نلحظه في كتاب «مناظرات النشابي» من القرن الثاني عشر، وهو يتضمّن الفقرة التالية:

((بات العلماء قلّة، ومعظم الفقهاء ماتوا، على قول المثل، ونحن -الباقين- قلّة قليلة، لذا قدّمنا براهين في كتابنا... فمحتوياته ستكون مفيدة لصلاة الإمام، وهو بدوره سيعلّمها للخاصّ والعامّ))[1].

مع أنّ هذين المصطلحين موجودان في هذا النص، فالمطلب من الإمام تعليمها لكلا الفئتين يشير إلى أنّ ذلك التقسيم بينهما لم يكن كلياً، كما هو الحال اليوم، كما أنّ العامّة كانوا منخرطين أكثر في الشؤون والقضايا الدينية.

في حالة الدروز، من الصعب أيضاً معرفة متى بدأ هذا التقسيم إلى فئتين. يشير الباحث كايس فيرو إلى أنّ هذين المصطلحين موجودان في النصوص الأولى للفرقة، لكنّ تاريخ التقسيم نفسه غير معروف

---

(١) مناظرات النشابي، صـ١٥٢/ب.

على وجه التأكيد[١]. على غرار النصيريين، مرّ المذهب الدرزي بفترة «الدعوة»، حيث جرى الترويج للدين ونشره على الملأ، ثمّ دخل في فترة ركود وتقيّة عندما جرى اضطهاد الفرقة وملاحقة أتباعها[٢]. في كلتا الحالتين، كانت فترة الدعوة قصيرة، لكنها كانت كافية لزيادة عدد أفراد الفرقة وخلق جماعة مستقلة ونشطة. تبعت تلك الفترة فترة طويلة من الاضطهاد والملاحقة، توقّفت خلالها كلتا الجماعتين عن النمو، لكنّهما تمكّنتا من النجاة. من هنا يمكننا أن نفترض أنّ تقسيم الفرقة النُّصيريّة إلى فئة نخبوية وفئة عوام قد حدث خلال الفترة الثانية للفرقة التي بدأت مع بداية القرن الحادي عشر، عندما خسرت الفرقة جميع أنصارها الأقوياء. وبالرغم من أنّ المصادر الوسيطة لا تُورد أي ذكر لهذا التقسيم، يبدو أنّه حدث نتيجة الخلافات الداخلية والاجتماعية والدينية بين أعضاء الفرقة في القرن الحادي عشر. منذ تلك اللحظة ونحو الأمام، أصبحت الفرقة تتكوّن من فئتين، الزعماء والقادة النخبويين المدنيين، وسكّان الأرياف العامّة الذي اعتنقوا المذهب النصيري. وكلتا الفئتين اللتين ظهرتا في النهاية -المشايخ والزعماء العارفين والمؤمنين الأتباع- أُطلقت عليهما تسمية «الخاصّة والعامّة»، وذلك اعتماداً على تقسيم تقليدي موجود في الفكر الإمامي يقسم المسلمين إلى فئتين: «الخاصّة من الشيعة»، و«العامة من السُّنَّة»[٣]. كما أنّ هذا التقسيم تمّ ضمن إطار المفاهيم

(١) Firro, History of the Druzes , pp. ٢٥, ٢٧

(٢) Ibid., pp. ١٣–١٧

(٣) بحسب فرضية أمير-معزّي، تشكّل ثنائية «خاصّة/عامّة» جزءاً من نظرة إمامية ثنائية أكبر للمفاهيم المزدوجة، العليا منها والدنيا، من بينها: الباطن والظاهر، عقل وجهل، أئمّة وأضداد، أصحاب اليمين وأصحب الشمال. انظر: M. A. Amir-Moezzi , “Only the man of God is human: Theology and mystical anthropology according to early Imāmī exegesis”, in E. Kohlberg (ed.), Shī‘ism (Aldershot, Hants/Burlington, Vt.: Ashgate Publishing, ٢٠٠٣), pp. ٤–٥.

الاقتصادية لطبقات المجتمع العليا والدنيا[١]. هذه الفرضية مدعومة باقتراح م. أ. ج. بيغ الذي يرى أنّ نخبة الخاصّة كانوا يتميّزون بأفضلية اقتصادية وثقافية على العامة، الأمر الذي منح الفئة الأولى القدرة على بسط سيطرتها على الفئة الأخيرة، بل حتى التلاعب بها. وأوضح مثال قدّمه بيغ في هذا السياق استشهاده بالفيلسوف المعتزلي أبو حيّان التوحيدي (توفي سنة ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م)، الذي قال: إنّ «العامّة» هي الفئة التي شكّلت قطعان وحشود الحركات المتطرّفة[٢]. هذه المقولة للتوحيدي على درجة كبيرة من الأهمية ليس لأنّه كان معاصراً لواحدٍ من أهم أعلام الفكر النُّصيري ومؤسّسيه في سوريا فحسب، الطبراني، بل بسبب الرابط الذي أقامه بين الأفضلية الروحية والاقتصادية لفئة الخاصة. ويذكر ابن تيمية في إحدى فتاويه انقسام الجماعة النُّصيريّة في زمانه (القرن الرابع عشر)، لكنه يستخدم مصطلحات أخرى: جُهّال (مفردها: جاهل)، وحُذّاق (مفردها: حاذق)[٣]. لكن لأنّ ابن تيمية يخلط بين الإسماعيلية والنصيرية، فمن المحتمل أنّه يصف بذلك فرقة الدروز. ومن الجدير القيام ببحث مقارن لعملية تأسيس هذا المجتمع الثنائي المزدوج في الفكر النُّصيري والدرزي، وينبغي لهكذا دراسة أن تأخذ بعين الاعتبار الظروف المماثلة لكلا الفرقتين.

هناك معانٍ أخرى للتقيّة لا تقلّ أهمية عن سابقاتها، شبيهة بتلك

---

(١) L. Marlow, Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٧), p. ٩.

(٢) M. A. J. Beg, “Al-khāṣṣa wa-’l-‘āmma ”, EI٢ IV (١٩٧٨), pp. ١٠٩٨–١٠٩٩

(٣) عبد الرحمن بن محمّد النجدي الحنبلي، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (القاهرة، دار الرحمة، ١٩٩٠)، مجلد٤/١٠٢-١٠٣.

الموجودة عند الدروز، بمعنى إخفاء مكان الصلاة والمحافظة على سريته. ففي حين أنّ الدروز يستعملون بيتاً جانبياً على أطراف القرية، يطلقون عليه تسمية «خَلوَة»، فإن النُّصيريين يطلقون على أماكنهم تسمية «منزل»[١]، وهي مرادف لكلمة «بيت»[٢]، وذلك لتوصيف بساطتها وتواضعها، كما أنها تقابل كلمة «مسجد». تستخدم المصادر الوسيطة والحديثة للفرقة هذه الكلمة البسيطة من أجل مكان الصلاة. وكل شيخ بدوره يدعو «الخاصّة» من الناس للالتقاء في بيته لعدّة أسباب، منها عقد الصلاة، والبحث والدراسة والنقاش، والتنسيب والتعدية، أو إقامة الأعياد. وقد وُجدت هذه العادات منذ زمن المؤسّسين الأوائل واستمرّت حتى وقتنا الحالي. فلقاءات ابن نُصير مع أعضاء حلقته الباطنية كانت تحدث في بيته بالبصرة، كما أنّ لقاءات الخصيبي مع بقية علماء الشيعة ومع تلاميذه كانت تحدث في بيوت خاصّة. وفي رواية النشّابي، حدثت هذه اللقاءات الجدالية في منازل خاصة أيضاً. بالمجمل، المكان الذي يلتقي فيه النُّصيريون لإقامة طقوسهم ومشاركة تجاربهم، مكان سريّ وخاصّ وحميمي، على غرار العقيدة النُّصيريّة ذاتها. والتبديل المستمر لأماكن اللقاءات من منزل شيخ إلى منزل شيخ آخر هو نوعٌ من التقيّة التي تحوّلت مع مرور الوقت إلى عادة. يستشهد دوسو بمقطع من مخطوطة مجهولة جاء فيه: ((النُّصيرية ليست لديهم أماكن للصلاة كالمسلمين والمسيحيين، لكنهم يلتقون من وقتٍ لآخر في مكان يتّفقون عليه بالإجماع))، وتنطبق هذه الملاحظة على الفترة الوسيطة وعلى زماننا الحالي[٣]. وفي حين أنّ

---

(١) راجع على سبيل المثال: كتاب مجموع الأعياد، صـ١٣٣. مناظرات النشابي، صـ١١١/أ.

(٢) الباكورة السليمانية، صـ٣٦.

(٣) Dussaud , Histoire et religion des Nosairis, p. ١٣٧, note ١.

المسجد يجسّد «الظاهر»، فإن البيت أو المنزل يجسّد «الباطن». الأول يعني العام المُعلَن، المفتوح على الملأ، الذي يمارسه عوام المسلمين، أمّا الأخير فيمثّل وجهاً آخر للإسلام، وهو السرّي، والخفي، والمخصّص لفئة محدودة من الخاصّة العارفين.

٣,٢,٩. الجهاد الروحي

في اللاهوت النُّصيري، لا وجود للمفهوم الإسلامي التقليدي «للجهاد» كحرب مقدّسة في الوقت الحالي. فقد شنّها علي، ومن بعده عدّة أبواب للأئمّة، من مثل: (عبد الله بن معاوية) و(أبو الخطّاب)، وستتجدّد هذه الحرب في آخر الزمان. شرحنا سابقاً -بالترابط مع مسألة النداء والخطبة- أنّ طقس الفِداء الذاتي قد انتهى مع شهادة ابن نُصير الظاهرية، وقد أقدم عليه في إحدى المرات الخصيبي ببغداد. ولم تقم أيّ ثورة فعّالة ضدّ السلطات الحاكمة بقيادة أي أحد من الغُلاة المعروفين بعد ثورة (أبو الخطّاب). أضِف إلى ذلك، لم تتمتّع الفرقة بالقوة الكافية لتلعب دوراً عسكرياً فعّالاً في الأحداث الدائرة في مناطقها قبل ظهور المكزون السنجاري في القرن الثالث عشر. هناك رواية قديمة عن مقاومة نشبت ضدّ الغزو الصليبي، لكن لا توجد أيّة سجلات أو وثائق لهذه الأحداث في النصوص والكتابات النُّصيريّة. مع أنّ فتوى ابن تيمية تطالب بعدم السماح للنصيريين المشاركة في الجهاد، تبقى مصادر الفرقة صامتة بخصوص الالتزام بحرب مقدّسة فاعلة ضدّ أعداء الإسلام الخارجيين. كما أنّ خلفاء المكزون السنجاري لم يلتزموا بجهاد الظاهر الذي فرضه عليهم. من هنا نستنتج أنّ «الجهاد» في اللاهوت النُّصيري لا يعني التضحية بحياة المرء أو الثورة، ولا يعني أيضاً شنّ حربٍ مقدسة

على الكفّار. من المنطقي الافتراض بأنّ فكرة شنّ حرب مقدسة قد نشأت وتطورّت نتيجة نشاط المكزون السنجاري العسكري وتأثير المحاربين الذين جاؤوا معه إلى المنطقة، واستوطنوا جبلة، واعتنقوا العقيدة النُّصيريّة.

يعالج الحسن بن شعبة الحراني في كتابه «حقائق أسرار الدين» مسألة «باطن الجهاد». ويقول مفسّراً: إنّ هناك نوعين من الجهاد؛ في النوع الأول، يحارب المؤمن أعداء الأئمة، كالنواصب، وذلك من خلال عقيدة «الولاء» للأئمة و»البراءة» من أعدائهم. أمّا النوع الثاني وهو الأهم، فهو «جهاد النفس»، ويعني ((مجاهدة النفس التي هي الآمرة بالسوء))[1]. يعتبر جهاد النفس في المذهب الإمامي أقوى وأهم، ولذلك يسمّى «بالجهاد الأكبر»، أمّا الحرب المقدّسة فتسمّى «بالجهاد الأصغر»[2].

المصادر النُّصيريّة القليلة التي تعالج هذه المسألة تشير إلى أنّ الفرقة تعتنق سياسة «القُعُود» الشيعيّة التي يتميّز بها أتباع تيار المذهب الجعفري (أتباع الإمام جعفر الصادق). وبما أنّ أعداء الشيعة اغتصبوا الخلافة بعد فترة حكم الإمام عليّ القصيرة (ما بين ٣٦هـ/ ٦٥٦م-٤١هـ/ ٦٦١م)، واضطهدوا أتباع الأئمة وأشياعهم، حلّت سياسة التقيّة محلّ الجهاد، كوسيلة لحفظ الذات والنجاة. يقول الشيخ المفيد إنّ: ((كتمان سِرّنا جهادٌ في سبيل

---

(١) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٦. انظر أيضاً آداب عبد المطلب، صـ٢٦٤. الباكورة السليمانية، صـ٢٤-٢٥. ديوان المكزون السنجاري، صـ٩٤.

(٢) E. Kohlberg ,"The development of the Imāmī Shī'ī doctrine of jihād ",

,“ dāhij fo enirtcod ī'īhS īmāmI eht fo tnempoleved ehT” , greblhoK .E (٢)
= ٦٦ .p ,VX , msi'īhS īmāmI ni waL dna feileB (.de) greblhoK .E ni
= راجع أيضاً النقاش بخصوص موضوع الجهاد في الفكر الشيعيّ المبكر في المصدر السابق، صـ٤٦-٨٠. وأيضاً:
,dnomhciR) msi'īhS revlewT fo fo doireP evitamroF ehT ,namweN .J .A
.٥٤ eton ,٩٨١ .p ,(٢٠٠٠ ,sserP nozruC :yerruS

الله))[1]. وكما ورد في اللاهوت الإمامي، فقد تمّ تعطيل الجهاد في اللاهوت النُّصيري حتى يوم القيامة عند عودة عليّ حاملاً بيده سيفه (ذو الفقار)[2]، للانتقام من أعداء الشيعة. حتى ذلك الوقت، «التقيّة» تعادل «الجهاد». ويستشهد بقول الإمام جعفر الصادق في المصادر الإمامية: ((كل مؤمنٍ شهيد، وإن مات على فراشه))[3]. ويستشهد الحسن بن شعبة بأبان بن تغلب (توفي سنة ١٤١هـ/٧٥٨م)، وهو أحد تلاميذ الإمام الصادق، الذي قال عن سيّده: ((كان إذا ذُكِر هؤلاء الذين يُقتَلون في الثغور، يقول: ويلهم، ما يصنعون، ما بهذا يستعجلون قتلةً في الدُّنيا وقَتلَةً في الآخرة، والله ما الشهداء إلا شيعتنا وإن ماتوا على فراشهم))[4].

إنّ كلمة «شهيد» تُعطى تأويلاً مجازياً في اللاهوت النُّصيري. يشرح الطبراني في كتاب «الرسالة المشيخية»: إنّ أولئك «الشهداء» الذين ماتوا بجانب المسيح أخذوا تسميتهم من المعنى الحقيقي والفعلي لكلمة شهيد (= أي يشهد). والسبب في تسميتهم «شهداء» ليس لأنّهم ماتوا، فبحسب مبدأ الظهور هم لم يموتوا أبداً. والمعنى الحقيقي لكلمة «شهادة» ليس «الاستشهاد أو الموت»

---

(١) dāhij fo enirtcod īʿīhS īmāmI eht fo tnempoleved ehT" , greblhoK .E ,"p. ٦٦.

(٢) مع أنّ سيف عليّ يجسّد شخص اليتيم الأكبر: المقداد، في كتاب المسائل للطبراني، مسألة رقم ٢٨١ ((ما ذو الفقار؟ الجواب: هو المقداد))، المسائل الخاصة، صـ ٦٩١. إلا أنّه يظهر في بقية كتب ونصوص الفرقة إلى جانب مصادر إمامية أخرى بأنه سيف الانتقام في آخر الزمان. واسمه مشتقّ من إسم الجمع العربي فقار (مفردها: فقرة)، إشارة إلى الشكل المميّز لنصله. لتفسيرات أخرى بشأن تسمية السيف، انظر كتاب: B. M. releehW, acceM dna nedE: lautiR, scileR dna yrotirreT ni malsI (ogacihC: ytisrevinU fo ogacihC sserP, ٢٠٠٦), pp. ٣٥-٣٦

(٣) المصدر السابق، صـ٨٧.

(٤) حقائق أسرار الدين، صـ٦٧١.

بـل الفعـل «يشـهد»، لأنّ الأولياء والقديسين الذين ماتـوا في الظاهـر شـهدوا عـلى يسـوع في السـماء. يقـول الطـبراني مفسـراً: ((لم يمسسـهم القتـل حتـى، إنّـما وقـع القتـل عـلى الأضـداد الملاعـين... كـما في قولـه تعـالى {ولا تحسـبن الذيـن قُتلـوا في سـبيل الله أمواتـاً بـل أحيـاءٌ عنـد ربّهـم يُرزَقـون} (آل عمـران ٣: ١٦٩))[1].

تفسـير آخـر لمعنـى الجهـاد في اللاهـوت النُّصـيري مرتبـط بعمليـة التنسـيب، فهـو يعنـي سـعي التلميـذ وبـذل قصـارى جهـده لإرضـاء معلّمـه، ((جهـاد التلميـذ رضـا العـالِم))، ((كسـعي المـرأة لإرضـاء زوجهـا))[2]. هـذا المذهـب يخلـق رابطـة مثـيرة للاهتـمام بـين فـرض الجهـاد وفريضـة «بِـرّ الإخـوان»، أي الاحـترام المتبـادل بـين أعضـاء الفرقـة، الـذي يُعتـبرون عائلـة واحـدة. مـع أنّ فريضـة «بِـرّ الإخـوان» موجـودة في المذهـب الإمامـي الشـيعي[3]، إلا أنّهـا تكتسـب بعـداً آخـر في اللاهـوت النُّصـيري نتيجـة للأخـوّة العرفانيـة التـي تربـط أعضـاء الفرقـة بعضهـم بعضـاً. وواجـب «الـبراءة» هـو السـبيل الفعّـال الوحيـد لمهاجمـة أعـداء الفرقـة. يلعـن الخصيبـي في «ديوانـه» الأضـداد، والمقـصّرة، وأتبـاع إسـحاق الأحمـر، والجماعـات الزنديقيـة: كالإسـماعيلية، والقرمطيـة، وأتبـاع الحـلّاج (الصوفيـة)، وجماعـات أخـرى أقـلّ شـهرةً[4].

---

(١) الرسالة المشيخية، صـ٢٠٣.

(٢) آداب عبد المطلب، صـ٢٦٣. وكلا الفرضين يظهران مع بعضهما في كتاب حقائق أسرار الدين، صـ١٧٦.

(٣) راجع على سبيل المثال، M. M. Dakake, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam (Albany, N.Y.: State University of New York Press, ٢٠٠٧), p. ٢٤٤.

(٤) ديوان الخصيبي، صـ١٩/أ، ٢٠/ب، ٢٤/أ، ٢٨/أ، ٣٦/أ، ٤٤/ب-٥٥/أ، ٤٧/ب، ٥٣/ب، ٥٤/أ، ٦١/ب، ٦٢/ب-٦٣/أ، ٧١/ب، ٧٥/ب، ٨٩/أ، ٩٦/ب، ٩٨/أ، ٩٩/أ.

٣,٩. الباطن المطلق للتحليل والتحريم

هناك كم هائل من التفاصيل المتعلّقة بالشريعة الإسلامية لا نراها في الكتاب والنصوص النُّصيريّة. ففي حين أنّ الشريعة مرتبطة بالأصول، أو المبادئ والتشريعات الأساسية، فالكتابات النُّصيريّة تفتقر إلى مباحث «الفروع». وبما أنّ النُّصيريين يعتبرون أنفسهم فرقة شيعيّة، بل حتى إنهم «شيعة الحق»، فإنّ أعضاء فرقتهم يرجعون في المسائل التي لم تتناولها مصادرهم إلى تشريعات وقوانين قريبة من الشريعة الإمامية. هناك بعض الإشارات إلى الفروع مشتّتة بين كتابات الفرقة ونصوصها، لكنها لا تؤدّي غرضاً سوى تفسيرات للفروض المفروضة على العارف. على سبيل المثال، إذا ارتكب العارف شُركاً، فيقاس ذلك بارتكابه «جناية»[1]، كما أنّ البراءة من الكفّار تقاس بقطع يد السارق[2]. وإذا باح أحد أعضاء الفرقة بمعتقدات العقيدة وكشف أسرارها فيعتبر ذلك «زِنا»، ومرتكب هذه الخطيئة يعتبر «زانياً»، والخطيئة بحدّ ذاتها تسمى «هَتك السرّ»[3]. وصلاة العارف ألا يفنى قبل أن ينهي تحصيله العرفاني تُقَارَن بصلاة «الاستسقاء» في أوقات الجفاف[4]. ودراسة العارف مع شيخه في ظلّ غياب الباب تقارن بعملية التيمّم بالتراب أو الرمل عندما لا يتوفّر الماء[5]. أثناء مرحلة التنسيب أو التعدية، التلميذ الذي يشذّ عن معلّمه يُطرَد، ويقارن هذا العمل بالطلاق[6]. أمّا بالنسبة إلى الأطعمة المحرّمة

(١) حقائق أسرار الدين، صـ١١٦.

(٢) المصدر السابق، صـ١٣٥.

(٣) كتاب الحُجب والأنوار، صـ٣٣. كتاب الصراط، ١٠٢/أ.

(٤) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٦٩. حقائق أسرار الدين، صـ١١٣.

(٥) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٦٦.

(٦) حقائق أسرار الدين، صـ١٣٦.

كلحم الجِيَف والدماء ولحم الخنزير، {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ} (القرآن، سورة المائدة ٣: ٣)، فتمّ تفسيرها بأنّها تمثّل الأضداد الثلاثة (الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل). الآية القرآنية نفسها تذكر تحريم أكل لحم الدابة التي لم تُذبَح باسم الله (يجب ذكر اسم الله ليصبح أكلها حلالاً). وهذا الفرض جرى تفسيره بحسب اللاهوت النُّصيري بأنّه يمثّل تحريم تعليم علم التوحيد للأضداد -الأمويين والعباسيين- أو كل من يتحدّر من نسبهم[1].

هذه الأمثلة تبيّن لنا التأويل الباطني للفروع بدلاً من تطبيقها في العقيدة النُّصيريّة. بشكلٍ عام، لا نستطيع أن نرى بوضوح التزام النُّصيريين بالأمور الظاهريةِ-العملية للإسلام خلال فترة العصور الوسطى. مع أنّ زعماء الفرقة وأعلامها أمروا مشايخها بالالتزام بالممارسات العملية الظاهرية وعدم إهمالها، يبدو أنّ دراسة معناها الباطني كان أهم بكثير من تطبيقاتها الظاهرية. يقول عليّ بن شعبة في الفصل السادس من كتابه «حجّة العارف»: إنّ «الباطن» رسالة شاملة، وهو الحقيقة الداخلية لجميع البشر، أمّا «الظاهر» فهو بالكاد وسيلة لتعليم الناس أسس «الباطن» المعقّدة. وقد أرسل الله إلى كل حضارة بشرية أنبياء مختلفين ورُسُلاً بشرائع وقوانين مختلفة، لكنّ الهدف الأساسي كان تعليمهم الرسالة الباطنية نفسها. لقد رفض عليّ بن شعبة مبدأ التغيير والتبديل في الشريعة الإلهية[2]، يقول مفسّراً: إنّ اليهود والفُرس والمسيحيين والمسلمين وغيرهم أُنزِلَت عليهم شرائع مختلفة، لكن هذا لا يعني أنّ الله قد غيّر رأيه وبدّل شريعة من شرائعه، لأنّ باطن هذه الشرائع واحد:

---

(١) كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٦٧.

(٢) راجع ذلك مع وجهة النظر المناقشة في كتاب الأسوس في كتاب بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية-العلوية، صـ٦٣.

((ثـمّ إنّ محمـداً (بعـد المسـيح) أتـى بِضِـدّ هـذه الشريعـة وعكسـها (شرائـع اليهـود والمسـيحيين مـن قبلـه)، فأمرهـم بالتوجّـه إلى الكعبـة والجهاد وصوم رمضـان وتعظيمـه، وحـرّم لحـم الخنزيـر، وغـير ذلـك ونسـخه، والله أعظـم وأجَـلُّ وأكـرَمُ مـن أن يأمـر بـشيءٍ يجعـل فيـه طاعته، ثـمّ يأمر بتغيـيره وتبديلـه، ثـمّ يبعـث نبيـاً آخـر ويأمـره أن يأمـر الخَلق بشيءٍ فيـه طاعتـه ورضـاه وينهاهـم عـمّا فيـه سـخطه ومخالفتـه، ثـمّ يبعـث نبيـاً بعـده بضـدّ مـا أتـى بـه الأول، تعـالى الله علـوّاً كبـيراً، لأنّ الحكيـم لا يدخـل عليـه التغيـير مـن حـالٍ إلى حـال، وهـو أجَـلّ وأعـلى مـن أن يجعـل رضـاه في جـوع كَبِـدٍ أو سَـفَرٍ أو حـركات الأعضـاء، أو قتـالٍ، أو يجعـل سـخطه في أكلِ لَحْـم أو شربِ خَمرٍ يعـود عـذرةً وبـولاً، وأيُّ حكمـةٍ في ذلـك أن يكلّـف خَلقـه تكليفـاً لا ينتفعـون بـه، وإذا قـصّروا عـن ذلـك التكليـف عاقبهـم عليـه.

وإنّـما العـدل نفسـه أنّـه افـترض عليهـم المعرفـة وجعـل الجـزاء عليهـم ثوابـاً، ونهاهـم عـن الجهـل وجعـل الجـزاء عليهـم عقابـاً. وكلّ مـا أتـت بـه الشرائـع مـن تحليـلٍ وتحريـمٍ وأوامـر ونـواهٍ فهـي أشـخاصٌ تـدلّ عـلى معنـى واحـد، أشـخاصٌ أمـر الله بمعرفتهـا وطاعتهـا، وأشـخاصٌ نهـى الله عنهـا، وأمـر بالـبَراءَة منهـا، وكل ذلـك يدعـو إلى معنـى واحـد، ويـدلّ عـلى معنـى في الباطـن، وهـذا موجـودٌ عندنـا يؤخَـذُ بالتسـليم عـن الصادقـين منهـم السـلام))[1].

تفسـير عـليّ بـن شـعبة هـذا مهـم جـداً مـن أجـل فهـم العقليـة التوفيقيـة في العقيـدة النُّصيريّـة، فهـي نتيجـة مفهـوم العرفانيـة/ الغنوصيـة العالميـة. المقصـود مـن النُّصيريّـة أصـلاً هـو أن تتحـوّل إلى رسـالة كونيّـة تنتـشر في جميـع أرجـاء العـالم الإسـلامي عـن طريـق دعاتهـا، وليـس الغـرض منهـا أن تكـون مجـرّد طائفـة سريّـة مضطهـدة.

(١) حجّة العارف في إثبات الحقّ على المباين والمخالف، صـ٢٥٩-٢٦١.

لذلك يجب أن تتناسب مع جميع المجتمعات في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى الجاليات الإسلامية والمسيحية في العراق وسوريا بالتحديد.

هناك فرض في غاية الأهمية يتضمّنه تفسير عليّ بن شعبة الحرّاني، وهو واجب البراءة، أي البراءة من أعداء الأئمّة، عكس الولاية، أي الولاء للأئمة[1]. مذهب البراءة من أعداء الأئمّة هذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهب «لعن الصحابة» من أعداء علي[2].

التأويل المجازي للشريعة أدّى إلى خلق هوية شيعيّة خاصّة مختلفة عن الشيعة الإمامية، هذه الهوية كانت تتّسم بخلق تقويم حصري على أساسٍ باطني.

[١٠] الأعياد والمناسبات النُّصيرية ووضع تقويم جديد

يبدو أنّ عملية تحويل علم التوحيد من مجرّد أفكار إلى ممارسات عملية قد بدأت منذ زمن الخصيبي وتطوّرت على يدي خَلَفه الجِلّي. المسائل المعقّدة التي جرت مناقشتها في «المجالس النُّمَيرية/ النَّميرية» لم يكن فهمها وتطويرها ممكناً إلا على أيدي الزعماء الفكريين للطائفة النُّصيريّة. فزيادة عدد أفراد الفرقة تطلّب ابتكار طقوس وشعائر منظّمة تلتزم بها حشود المؤمنين. وبغية أن تكون هذه الشعائر والطقوس جذّابة

---

(١) بخصوص هذا الاعتقاد في المذهب الشيعي-الإمامي، انظر:
E. Kohlberg, "Barā'a in Shī'ī doctrine", JSAI ١٩٨٦) ٧), pp. ١٧٥–١٣٩
وللاطلاع على نسخة حديثة لعقيدة البراء من القرن التاسع عشر، انظر كتاب الباكورة السليمانية، صـ ٤٤-٤٥، ٥٣.

(٢) E. Kohlberg , "Some Imāmī views on the Ṣaḥāba", JSAI ١٩٨٤) ٥), pp. ١٧٥–١٤٣

لاستقطاب وافدين جدد من خلفيات دينية متنوّعة (مسيحيين، سُنّة وشيعة، زرادشتيين، إلى ما هنالك)، عملت الفرقة على تطوير رسالتها فجعلتها رسالة صوفية- عرفانية شبه كونية كما بيّنّا سابقاً. من هنا، في حين أنّ الخصيبي أكّد على المعنى الباطني الصوفي- العرفاني للأعياد الشيعيّة والزرادشتية، أضاف الجلّي والطبراني عناصر مسيحية إلى التقويم النُّصيري، مع أنّ جميع الأعياد غير الإسلامية قد تغيّرت بشكل كامل وفُرّغَت من معانيها الأصلية واستُبدِلَت بمعانٍ باطنية عرفانية نصيرية. فالمزيج الناجم عن امتزاج المكوّنات الدينية الثلاث المستوحاة من الشيعيّة والزرادشتية والمسيحية ينسجم مع المكوّنات البشرية الثلاثة التي شكّلت أساس المجتمع النُّصيري الوسيطي: الشيعة (من عرب وموالٍ)، إضافةً إلى الفرس الزرادشتيين، والمسيحيين الذين اعتنقوا العقيدة النُّصيريّة. إنّ عملية تحويل الأفكار النُّصيريّة النظرية إلى أعياد عملية قد بلغت قمّة مرحلة نضوجها في كتاب الطبراني «مجموع الأعياد».

استُخدِمَت نسخة رودولف شتروتمان المنقّحة من هذا الكتاب (انظر الملحق رقم١) بشكل متكرّر من قبل الكثير من الباحثين في هذا المجال، من بينهم: ماسينيون، وكوربن، وهالم، وحالياً بار-آشِر وكوفسكي، اللذان كرّسا فصلاً كاملاً في عملهما «العقيدة النُّصيرية- العلوية» لهذا الكتاب[1]، إذ يعالجان فيه بشكل أساسي ما أطلقا عليه تسمية «الأعياد الإسلامية». هناك وصف أقدم لأعياد النُّصيريين ومناسباتهم ورد في دراسات كلٍّ من لايد ودوسو، لكنها تقوم أساساً على وثائق تعود إلى القرن التاسع عشر، وبشكل خاص كتاب «الباكورة

(١) الفصل السادس، صـ١١١-١٥٢.

السـليمانية»، ومخطـوط «كتـاب تعليـم الديانـة النُّصيريـة»(١).

مـع أنّ كتـاب الطـبراني «مجمـوع الأعيـاد» يبقـى المصـدر الرئيـسي في هـذا الخصـوص، إلا أن هنـاك مصـادر أخـرى متوفـرة حاليـاً ضمـن مجموعـة «سلسـلة الـتراث العلـوي» تقـدّم معلومـات أكثـر تفصيـلاً عـن الأعيـاد والمناسـبات النُّصيريّـة، تسـاعدنا بشـكل أفضـل عـلى إعـادة بنـاء التقويـم النُّصـيري الأصـلي منـذ عهـد الآبـاء المؤسسـين الأوائـل للفرقـة. في السـرد التـالي للأعيـاد النُّصيريّـة سـأحاول إكـمال العمـل الـذي شرع بـه كلٍ مـن بـار-آشِر وكوفسـكي، وتقديـم صـورة أشـمل وأعـمّ للتقويـم النُّصـيري، يتضمـن جميـع الأعيـاد والمناسـبات والأيـام المقدّسـة.

إنّ إعـادة بنـاء ترتيـب التقويـم النُّصـيري لمهمّـة بالغـة الصعوبـة والتعقيـد. إذ لم يتـمّ تغيـير المعنـى الأصـلي للأعيـاد، أو الاكتفـاء بتأويلها بصـورة مجازيـة فحسـب، بـل تـمّ تغيـير تواريخهـا في بعـض الحـالات. عـلاوة عـلى ذلـك، إنّ تعقيـد التقويـم النُّصـيري ينبـع مـن حقيقـة أنّـه يقـوم عـلى أسـاس تقويمـين مختلفـين لكنهـما موجـدان بشـكلٍ متـوازٍ. الأول، هـو التقويـم الإسـلامي القمـري، حيـث لا يمكـن تغيـير تواريـخ الأعيـاد. وهـو التقويـم الإسـلامي الأصـلي، الـذي يسـمّيه الطـبراني «السـنة العربيـة»، الـذي يبـدأ بشـهر (مُحَرّم) وينتهـي بشـهر (ذو الحجّـة). لكـنّ الطـبراني يقـدّم لنـا ترتيبـاً مختلفـاً للأشـهر ضمـن مـا

---

(١) Lyde , The Asian Mystery, pp. ١٦٥–١٤٩; Dussaud , Histoire et religion des Nosairis,
pp. ١٥٢–١٣٦
وقـد جـرى انتقـاد اسـتخدام دوسـو المحـدود لكتـاب «مجمـوع الأعيـاد» واعتمـاده الكلـي علـى «كتـاب المجمـوع» فـي كتـاب هنـري لامنـس ((هـل النُّصيريـون طائفـة مسـيحية؟)).
H. Lammens, “Les Nosa iris furent-ils chretiens? A propos d’un livre recent”, Revue de l’Orient Chretien ١٩٠٠) ٥), p. ٤٩

يسمّيها ((سنّة الموحّدين للطائفة الخصيبية الجليلة الجلّيّة))، وهي تبدأ بشهر رمضان وتنتهي بشعبان[1]. أمّا النظام التقويمي الآخر -الذي أدخَلَ فيه الطبراني أعياداً ذات أصول مسيحيّة وإيرانية- فهو قائم على أساس التقويم الشمسي الذي يضمّ أشهراً بابلية باللغة العربية. هذا التقويم يتضمّن أعياداً كانت أساساً من ضمن «السنة الفارسية» و«السنة الروميّة»، وقد تمّ تغيير تواريخها في التقويم النّصيري.

مع أنّ التقويم النُّصيريّ يضمّ عناصر من ثلاثة مصادر دينية، لكن الطبراني يقسم الأعياد بحسب أصولها العرقية: الرومانية/ الهلّينية، والعربية، والفارسية. بمعنى آخر، وبحسب مفهومه هذا، تضمّ العقيدة النُّصيريّة عناصر مستوحاة من ثلاثة مصادر إثنية/ عرقية، أمّا الهوية الدينية للأعياد والمناسبات فهي ذاتها: نصيرية. مرة أخرى، هناك إشارة أخرى إلى البنية الإثنية للموحّدين، إضافةً إلى بنية الوافدين المحتملين في القرن الحادي عشر. ويشير كلٌّ من بار-آشِر وكوفسكي -بصورة معقولة- إلى أنّ التقويم النُّصيري يرمز إلى عملية خلق هوية جديدة وفريدة من نوعها[2]، ثمّ يتوصّلان إلى نتيجة منطقية مفادها إنّ هذه الهوية الجديدة تعكس الطبيعة التوفيقية للفرقة. على أيّة حال، إنّ تعريفها للأعياد والمناسبات النُّصيريّة من مصادر إسلامية على أنّها «أعياد إسلامية» بدلاً من تسميتها «أعياد عربية» تتخلّله عدّة إشكاليات. وبما أنّ التصوّف العرفاني الشيعي والتأويل المجازي للقرآن يرفدان أغلب تفسيرات أعياد الفرقة، من بينها الأعياد المسيحية والفارسية،

(١) كتاب مجموع الأعياد، صـ١٩.

(٢) بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية-العلوية، صـ١١١.

فليس من العدل تقسيم الأعياد إلى أعياد إسلامية وغير إسلامية. وجدير بالتنويه بأنّ الطبراني يركّز على مسألة الإثنية لدرجة أنّه يضمّ أغلب الأعياد الشيعيّة إلى ما يسميه «الأعياد الفارسية»: مقتل دُلام، المباهلة، والفراش. والمثير للانتباه أكثر، ضمّ عيد الميلاد إلى منظومة الأعياد الفارسية[1].

بحسب التراث النُّصيري، نقل محمّد بن سنان معاني الأعياد الباطنية عن الإمام عليّ الرضا. وطبقاً لحديث ورد في بداية كتاب «مجموع الأعياد»، نقل الإمام رسالته إلى حلقة العارفين التابعين له، والذين بلغوا درجة التوحيد ظاهراً وباطناً، ثمّ شرح لهم ولمحمد بن سنان وجهي تلك الأعياد، الباطن والظاهر[2]. مع أنّ هذا الخبر بمنزلة مقدّمة للكتاب، نجد أنّ الخصيبي والطبراني هنا المصدرين الأساسيين لكافة مضامينه. وهذا سرد لأعياد النُّصيريين ومعانيها الباطنية، بحسب ترتيبها الأصلي في كتاب مجموع الأعياد، ثمّ سأفرد جدولاً شاملاً لها:

١, ١٠. صوم رمضان وعيد الفطر

شهر رمضان، شهر الرحمة والغفران، الشهر الذي أُنزِلَ فيه القرآن، يمتنع فيه المسلمون عن تناول الطعام وشرب الماء خلال النهار في جميع أنحاء العالم الإسلامي، لكنه يتضمّن أيضاً الامتناع عن الكلام، (السكوت). يمثّل العيد، بحسب أحد الأحاديث النُّصيريّة، شخص والد النبي محمد، عبد الله، الذي لَزِمَ الصمت خلال هذا الشهر[3]. ولشهر رمضان معنى باطني خاص، إذ إنّ كلّ

(١) مجموع الأعياد، صـ١٠. انظر التقسيم نفسه لهذه الأعياد، إلى أعياد عربية وفارسية في ديوان المنتجب العاني، صـ١٥١/أ، ١٥٤/أ.

(٢) المصدر السابق، صـ٤-٥.

(٣) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٧. كتاب باطن الصلاة، صـ٢٥٣-٢٥٤.

يـوم فيـه يمثّل أحد «أشـخاص» العقيـدة النصيرية[1]. ليلـة القدر، وهي أهـمّ ليـالي الشـهر الفضيـل، والتـي أُنزِلَ فيهـا القرآن، تمثّل أهـم شـخص مـن الأشـخاص، النبـي محمّـد. أمّـا عيـد «الفِطـر»، أي انتهـاء الصيـام، فيعنـي نهايـة الصمت أيضـاً. ويمثّل هذا العيد شـخص «فاطـر»، الوجه الذكـوري مـن فاطمـة، واسـمه مشـتقّ مـن الجذر نفسـه الذي اشـتُقّ منه اسـم العيد: (فَ طَ ـرَ) أي خَلَقَ[2]. في التراث العرفاني الشيعي، يمثّل السـكوت في رمضـان التـزام التقيّـة أو الكتمان، أي المحافظـة على أسرار الديـن والعقيـدة[3]. لـذا، الشـخص والعيـد، فاطِـر والفِطـر، يمثّـلان إبطـال فـرض التقيّـة في آخـر الزمـان[4].

٢,١٠. الحج وعيد الأضحى

رأينا أنّ «الحجّ» في التراث النُّصيري يعني رحلة عرفانية طويلة قد تدوم طوال حياة العارف، بل ربّما تأخذ عدّة دورات حياتية، لذا يجب أن يتّسم بيوم محدّد. بالتأكيد، لا يظهر اليوم في كتاب مجموع الأعياد إطلاقاً. لكن بطبيعة الحال، يحتفل النُّصيريون بالعيد الإسلامي الذي يأتي بعد أداء الحج -عيد الأضحى. والأضاحي التي تُقَدّم في عيد الأضحى ترمز إلى «قتل الأضداد»، أعداء الأئمّة، على يد «المهدي» في آخر الزمان[5]. في تفسير الطبراني لعيد الأضحى في كتاب مجموع الأعياد، نجد أنّه اقتبس

(١) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٦٥. الرسالة الرستباشية، صـ٧٧-٨١. ديوان المنتجب العاني، صـ١٣٧/أ-١٤٢/ب.

(٢) مجموع الأعياد، صـ١٢-١٨. المسائل الخاصّة، صـ١٩٥-١٩٦. حقائق أسرار الدين، صـ١٧٧. بار-آشير وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ١١٤-١١٩.

(٣) المصدر السابق، صـ١١٨. T. Lawson, Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought (London/New York: I. B. Tauris, ٢٠٠٥), p. ٥٣.

(٤) حقائق أسرار الدين، صـ١٧٧.

(٥) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٥٣-٢٥٤. كتاب مجموع الأعياد، صـ٢٥-٢٦. بار-آشير وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ١١٩-١٢٠.

فقرة كاملة من كتاب «شرح السبعين». ويعود نَسَب هذا المصدر الأخير إلى الإمام جعفر الصادق ونقله عنه جابر بن يزيد الجُعفي، وطبقاً لما جاء في هذا الكتاب، يُعاقَب الكفّار وأعداء الأئمّة بالمسوخية والحلول في الأبدان الحيوانية الذي يتمّ ذبحها في هذا العيد[1].

٣,١٠. عيد الغدير: الاحتفال بإعلان ألوهية المعنى

عيد الغدير، في الثامن عشر من شهر (ذو الحِجّة)، أول عيد ضمن سلسلة الأعياد الشيعيّة التي تخلّد ذكرى أحداث مهمة حصلت خلال حياة الأئمّة، وبشكل خاص الإمامين عليّ وابنه الحسين. طبقاً للتراث الشيعي، غدير خُم هو اسم المكان الذي قيل إنّ النبي محمّد أعلن فيه علياً خَلَفاً له ووليّاً على المؤمنين. التراث النُّصيري من جهةٍ أخرى يضفي على هذه الحادثة معنىً مجازياً، إذ جرى تأويلها على أنها إعلان محمّد ألوهية علي. بمعنى آخر، عيد الغدير هو العيد الذي أعلن فيه «الاسم» ألوهية «المعنى» أمام الخلق[2]. واللافت للانتباه أنّ هناك نسختين من الإعلان، نسخة ظاهرية، وأخرى باطنية».

النسخة الإمامية (الظاهرية): «مَن كُنتُ مولاهُ فَعَلِيٌّ مولاه».

النسخة النُّصيريّة (الباطنية): «مَنْ كُنتُ مولاهُ فَعَلِيٌّ معناه»[3].

---

(١) مجموع الأعياد، صـ٢٨-٤٩.

(٢) مجموع الأعياد، صـ٥٤-٦٨. كتاب باطن الصلاة، صـ٢٧٠. رسالة الأندية، صـ٣٢٣. بار-آشر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ٣٦، ١٢٠-١٢٨.

(٣) بالنسبة إلى إعلان ألوهية المعنى، انظر قصيدة الخصيبي المسمّاة بالقصيدة الغديرية، ديوان الخصيبي، صـ٩/أ-١٢/أ (يوم غدير يوم سرور). وبخصوص الجدال الإسلامي حول معنى عبارة محمّد، انظر:
Halm , Shīʿism, pp. ٨–٧; M. J. Kister, “Ādam: A study of some legends in Tafsīr and Ḥadīth literature”, Israel Oriental Studies ١٩٩٣) ١٣), p. ١٢٧; P. Crone, God’s Rule: Government and Islam (New York: Columbia University Press, ٢٠٠٤), p. ٧٣

٤ , ١٠ . عيد المباهلة: المناظرة بين النبي ونصارى نجران

يحتفل النُّصيريون بعيد المباهلة في الحادي والعشرين من شهر (ذو الحجّة)، ويقام بمناسبة مناظرة حول طبيعة عيسى المسيح، إذ يعتقد الشيعة أنّها قامت بين مسيحيين من نجران (شمال غرب اليمن)، وبين النبي محمد، ومعه عليّ وفاطمة والحسن والحسين. إذ زعم النصارى إنّ عيسى ابن الله، أمّا الفريق الآخر فقد قال إنّه مجرّد إنسان. أُعجِبَ زعيم النصارى النجرانيين، الذي قابل النبي محمد، بأفراد عائلته، ووقّع النصارى أخيراً معاهدة حمايتهم في ظلّ الشريعة الإسلامية. ويفسّر النُّصيريون هذه الواقعة باقتناع النجرانيين بطبيعة محمّد وعليّ الإلهية[1]. خلال الاحتفال، يلقي العارف خطبة دعوية مأخوذة من فصل خاص بهذه المناسبة من كتاب مجموع الأعياد بخصوص التجلّيات الستة. هذا الفصل يتعلّق بالمعنى الباطني لأيام الخلق الستّة، والمثير للانتباه أنّ الطبراني يقيم كلمات الإمام محمّد الباقر بخصوص الأيام الستّة على أساس أعمال فلاسفة إغريق قدامى عملوا على تطبيق المعنى الباطني للرقم ستّة على الفلسفة وقواعد اللغة. فنراه يذكر أرسطوطاليس (توفي سنة ٣٢٢)، وهرمس الهرامسة (أو ثالوث الحكمة، وهو أحد آلهة المصريين القديمة، إله الحكمة، وكان أحد آلهة الإغريق)[2]، وشخص اسمه بارون الإسكندري المفسّر لأقوال دنياطوس الأول (وهو نحوي روماني من القرن الرابع قبل الميلاد، أو ربما النحوي

---

(١) مجموع الأعياد، صـ٨٨-٨٩.

(٢) بخصوص هرمس في النصوص العربية الوسيطة وعلاقته بالنبي إدريس المذكور في القرآن، انظر:

J. Walbridge, The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism (Albany, N.Y.: State University of New York Press, ٢٠٠١), pp. ٢٠–٢٤.

الإغريقي ديونيسيوس التراقي من القرن الثاني قبل الميلاد)[1].

٥ , ١٠ . عيد الفراش

يقام في التاسع والعشرين من شهر (ذو الحجّة)، وهو يوم له فضل كبير. عندما قرّر النبي محمّد الخروج من مكّة، حين خطّط أعداؤه الكيد له وقتله وهو راقدٌ في سريره (فراشه)، ونام ابن عمّه عليّ مكانه، إذ أراد التضحية بحياته لإنقاذ حياة النبي. بالنسبة إلى النصيريين، كان الكفّار القَتَلة يجسّدون الأضداد، لذا يجسّد هذا العيد احتفالاً بانتصار الخير على الشر[2]. في هذا اليوم، يتلو أعضاء الفرقة قصدية تعيد تمثيل قصّة الفراش، ألّفها العارف هارون الصائغ أحد تلامذة الخصيبي[3]. وبما أنّ أحداث هذه المناسبة وقعت أثناء الليل، فإنها المناسبة الوحيدة التي يُسمَح أن تقام خلال الليل، في حين أنّ جميع الأعياد الأخرى تُقام خلال النهار[4].

٦ , ١٠ . عيد عاشور (عاشوراء): عيد العاشر من مُحَرَّم

يخبرنا الطبراني أنّ هذا العيد يقام في العاشر من شهر (مُحَرَّم) وهو أول شهور السنة العربية. هذا هو العيد الوحيد الذي يتمّ

---

(١) مجموع الأعياد، صـ٨٨-٨٩. يشير الطبراني إلى هذا النحوي في خِضَمّ شرحه للمعنى الباطني للأحرف الصوتية الستة. بخصوص ديونيسيوس هناك مثال آخر عن تفاسيره للأحرف الصوتية. انظر:

P. Kraus, Jābir ibn Ḥayyān: Contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam, vol. ٢, p. ٢٠٩, note ٣

(٢) مجموع الأعياد، صـ٩٧-١٠٦. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ١٤٢-١٤٣.

(٣) مجموع الأعياد، ١٠٤-١٠٥.

(٤) كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٦٣-٦٤.

تأويله بصورة مجازية، وفي الوقت نفسه يتميّز بوجود تفسير باطني يتعارض كلياً مع معناه الظاهري. بالنسبة إلى الشيعة الإماميين، يشكّل يوم عاشور (أو عاشوراء) مأساة كونيّة، وهي استشهاد الحسين بكربلاء (عام ٦١هـ/ ٦٨٠م)، وهو حفيد النبي محمّد، الذي كان من المزمع أن يصل إلى مدينة الكوفة لإشعال ثورة ضدّ الطغاة الأمويين، ليعيد الخلافة الإسلامية إلى ورثتها الشرعيين. وبالرغم من أنّ النُّصيريين يؤمنون بالطبيعة الشيطانية الملعونة للسلالة الأموية، فإنّهم يزعمون إنّ شهادة الحسين حدثت بالظاهر، وذلك على أساس مذهب الظهور على غرار ما حدث مع عيسى المسيح. من هنا، تمّ تغيير معنى هذا العيد من أساسه، من يوم حزن وبكاء إلى يوم أفراح وسرور. وتفسير الطبراني بخصوص عيد عاشوراء يتضمّن انتقاداً لمعتقدات الشيعة الظاهريين (ظاهرية الشيعة، بحسب قوله)، بأنّ الأمويين قتلوا الحسين وأخذوا رأسه إلى الخليفة. طبقاً للمذهب النُّصيري، بما أنّ الحسين أحد ظهورات المعنى، فهو خالد لا يموت[1]. وبحسب التراث الإمامي، يعتبر موت الحسين افتداءً لإسماعيل. يزعم النُّصيريون إنّ الخليفة عمر هو من تمّ قتله فعلياً بدلاً منه. ويضيف الطبراني إلى حديث افتداء إسماعيل خبراً آخر، إذ قال إنّ الحسين ظهر بطريقة إعجازية في صورة أحد أتباعه، وهو حنظلة الشيبامي، الذي قُتِلَ بدلاً منه. لكنّ حنظلة نفسه افتُدِيَ أيضاً بذبح عمر -إبليس الأبالسة- بدلاً منه[2]. إنّ فكرة أخذ حنظلة محلّ الحسين كانت شائعة ضمن أغلب فرق الغُلاة، إذ إنّ المجلسي ينتقد هذه الفكرة في كتابه «بحار

---

(١) مجموع الأعياد، صـ١٠٧. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ ١٢٨-١٢٩.

(٢) مجموع الأعياد، صـ١٠٨-١٠٩. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ ١٢٩-١٣٠.

الأنوار» كنوع من الأفكار الهرطقية التي كانت شائعة ومنتشرة في الكوفة، لكن من دون أن يورد أي ذكر للنُّصيريين. ويندّد المجلسي أيضاً بأولئك الذين يعبّرون عن فرحهم وبهجتهم في هذا اليوم، قائلاً: إنّ الخليفة يزيد هو مَن أمر بالاحتفال في هذا اليوم فَرَحاً بمقتل الحسين[1]. على أية حال، طُلِبَ من النُّصيريين في هذا اليوم تلاوة ثلاث قصائد للخصيبي يعبّر فيها عن سروره وازدرائه لأولئك «الذين يبكون ربّهم»[2]. في هذا اليوم، فُرِضَ على النُّصيريين، وعلى جميع الشيعة، أداء مراسم «البراءة»، أي اللعن العلني لجميع أعداء الأئمّة وعلى رأسهم الأمويون[3]. كما فُرِضَ على النُّصيريين أيضاً لعن اثنتين من القبائل العربية القرشية، وهما: تَيم، قبيلة أبو بكر، وعَدي، قبيلة عمر[4]. لذا، وبدلاً من التوجّه في حجّهم إلى قبر الحسين كما يفعل الشيعة، يتلو النُّصيريون صلاةً خاصّة تسمّى «الزيارة» (وتعني حرفياً، زيارة قبر أحد الأولياء)، يعلنون فيها:

((أشهدُ بأنّك ما قُتِلتَ ولا غُلِبتَ ولا قُهِرتَ ولا مُتّ ولا نِمتَ، بل أظهَرتَ الغيبة بقدرتك، واحتجبت عن عيون الناظرين بحكمتك... وتعزّ بقدرتك على القتل والأسر والغلبة والاضطهاد، تُحيي من تشاء وتُميتُ من تشاء))[5].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٤/٢٧٠-٢٧١.

(٢) مجموع الأعياد، صـ١٠٨-١١٥. ديوان الخصيبي، صـ٢٨/أ-٢٩/ب، ٢٩/ب-٣١/ب، ٣٧/ب-٣٨/أ.

(٣) مجموع الأعياد، صـ٣٢١-٤٢١. وبخصوص فرض البراءة، انظر:
E. Kohlberg, "Barā'a in Shī'ī doctrine", JSAI ٧ (١٩٨٦), pp. ١٣٩–١٧٥

(٤) مجموع الأعياد، صـ١٢٤. كتاب الحجب والأنوار، صـ٦٠.

(٥) كتاب مجموع الأعياد، صـ١٢٤-١٢٥.

لـذا تغـيّر معنـى كلمـة «الزيـارة» الأصـلي إلى صـلاة تُقـام عـلى شرف شـخص غائـب يجسّـد أحـد ظهـورات المعنـى بـدلاً مـن الصـلاة عـلى روح وليٍّ ميّـت. والمعنـى نفسـه لكلمـة «زيـارة» يُسـتخدم ضمـن سـياق تمجيـد ابـن نُصـير، الـذي يعتـبر شـخصاً نورانيـاً خالـداً لا يمـوت[١].

٧, ١٠. مقتل دُلام: الاحتفال بيوم مقتل الخليفة عمر (عيد التاسع)

يحتفـل النُّصيريـون بيـوم مقتـل الخليفـة عمـر بـن الخطّـاب (قُتـل في عـام ٢٤هـ/ ٦٤٤م) في التاسـع مـن شـهر (ربيـع الأول). وقـد كان غالبيـة الشـيعة يحتفلـون بهـذا اليـوم في الفـترة الوسـيطة، لكّنـه صـار احتفـالاً إلزاميـاً في فـترة الحكـم الصفـوي في إيـران[٢]، حتـى إنّ الاحتفـال بهـذا اليـوم قـاد إلى نشـوب صدامـات وأعـمال عنـف بـين السـنّة والشـيعة في منطقـة الـشرق الأوسـط في التاريـخ المعـاصر[٣].

وبـما أنّ عمـر بـن الخطّـاب ارتبـط بإبليـس، فيـوم مقتلـه تحـوّل إلى يـوم أفـراح وسرور، وهـو يرمـز -عـلى غـرار بقيـة الأعيـاد- إلى انتصـار قـوى الخـير عـلى الـشر. ومصـدر الاحتفـال بهـذا اليـوم كـما ورد في كتـاب مجمـوع الأعيـاد رجـل يدعـى أمـير أبـو عبـد الله محمّـد بـن أبي العبّـاس[٤]، وعـلى الأرجـح كان تلميـذاً للجـلّي، لكننـا نجهـل عملـه ومـكان إقامتـه. بحسـب الجـلّي، قُتِـل في يـوم مقتـل دُلام أعـداء الله جميعهـم، كأبنـاء لـوط، وفرعـون، وأصحـاب الفيـل المذكوريـن في

---

(١) الفصل الذي كرّسه لايد في كتابه عن زيارة قبور القديسين والأولياء لا يعكس سوى صورة البيئة النُّصيريّة التي كانت موجودة في عصره (القرن التاسع عشر)). Lyde, The Asian Mystery,pp ١٦٦–١٧٦.

(٢) R. J. Abisaab, Converting Persia (London/New York: I. B. Tauris, ٢٠٠٤), p. ٤٧

(٣) M. J. Fisher, Iran : From Religious Dispute to Revolution (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, ٢٠٠٣), p. ١٧٧

(٤) مجموع الأعياد، صـ١٢٦، ١٣١، ١٦٤، ١٩٢.

القرآن (كانوا جنوداً يمنيين يركبون الفيلة متّجهين نحو الكعبة لهدمها). في ذلك اليوم، الذي يسمّى «يوم الاحتفال بأهل البيت»، أو «يوم الغدير الثاني»، وتسميات أخرى تعبّر عن الفرح والسرور بهذه المناسبة، كما أنّ معجزات كبيرة وقعت في هذا اليوم كإحياء عيسى للميت، يُطلب من النُّصيريين ارتداء ملابس نظيفة، وإقامة الولائم احتفالاً بمقتل الأضداد[1].

٨, ١٠. ليلة النصف من شعبان

يحتفل النُّصيريون جميعهم بهذه الليلة، فهي ليلة البراءات، بين الرابع عشر والخامس عشر من شعبان، بينما يحتفل الشيعة بالحجّ إلى كربلاء. هذا العيد آخر عيد بين أعياد «السنة الخصيبية»، التي تبدأ بشهر رمضان وتنتهي بشهر شعبان. في هذه الليلة يشرب النُّصيريون «عبد النور»، وهو شراب مصنوع من الزبيب لا يُسمح بشربه إلا في مناسبات معيّنة[2]. ويقارن الطبراني هذه الليلة بليلة القدر، وهي ليلة ذات مكانة مهمة أيضاً، يمكن للمؤمن فيها أن يطلب المغفرة من الله[3]. وتتمّ تلاوة ثلاث «زيارات» في هذه

---

(١) المصدر السابق، صـ١٣٣-١٥٣. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ١٣٦-١٤١.

(٢) بخصوص معنى «عيد النور» رمزاً للنور الإلهي، انظر كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢١٩. وديوان المنتجب العاني، صـ١٤٧.
Dussaud , Hiſtoire et religion des Nosairis, p. ٩٧ واستشهاده بمقطع من قصيدة
محمّد بن كلازو، Lyde , The Asian Myſtery, pp. ١٥٥–١٥٦;
Bar-Asher and Kofsky , The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion, pp. ١٢٧, ١٦٩ note
٢٥. والمصادر الحديثة (من القرن التاسع عشر) تذكر استخدام النبيذ أثناء القداديس. كتاب المشيخة، صـ٢٤٤، ٢٤٦-٢٤٧، ٢٤٨-٢٤٩. كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢١٦، ٢١٨-٢١٩. الباكورة السليمانية، صـ٤٠، ٤٦. وبحسب المصادر النُّصيريّة، هذا النبيذ، الذي يستخدمه العارفون الداخلون الجدد، «حلالٌ لكم معكم، حرامٌ عليكم مع غيركم». انظر أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ٢٤. حقائق أسرار الدين، صـ١٣٩.

(٣) مجموع الأعياد، صـ١٥٥.

الليلة تشريفاً لمحمّد بن نُصير، وأهل المراتب والمعنى. و«الزيارة» الثالثة تتضمّن «براءة» من أولئك الذين يجحدون ألوهية علي[1].

وكما في مناسبة مقتل دُلام، يرمز هذا العيد أيضاً إلى انتصار الخير على الشر. وهناك حديث يُتلى في هذه المناسبة عن سَلمان وقنبر يمتطيان جملين هما ضلال وَوَبال، يجسّدان (أبو بكر) و(عمر)[2].

٩, ١٠. ليلة الميلاد

يظهر عيد الميلاد في كتاب مجموع الأعياد كآخر عيد في التقويم الغريغوري (السنّة الرومية، ٢٤/ ٢٥ ديسمبر). والاحتفال بعيد الميلاد في التراث النُّصيري كان يعتبر من قبل العلماء أهمّ الدلائل على التأثير المسيحي على العقيدة النُّصيريّة. على أيّة حال، ينبغي النظر في هذا الافتراض بعين الحذر. ففصل «ليلة الميلاد» يتضمّن إطاراً مسيحياً أساسياً، لكن لا يمكننا اعتباره فصلاً مسيحياً بأي شكل كان، بما أنّه لا يحتوي أي مقاطع أو آيات من الإنجيل. ولا يذكر الطبراني شواهد لتفسير الطبيعة القدسيّة لعيسى المسيح وولادته الإعجازية من مريم العذراء سوى آيات من القرآن، (على سبيل المثال يستشهد الطبراني بالآية رقم ١٢ من سورة التحريم: {وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ}). وطبقاً للمذهب النُّصيري، لا فرق بين عيسى ومحمّد، أو بين مريم والدة عيسى وآمنة بنت وهب والدة محمّد. الأولى ظهرت في القبّة

(١) المصدر السابق، صـ١٥٦-١٦٣. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ١٤٣-١٤٤. يقول بار-آشِر وكوفسكي: إنّ زيارة قبر ابن نُصير في ذلك اليوم غير مقبولة، لأنّ النُّصيريين لا يؤمنون بموت ابن نُصير، ذلك لأنّه الباب. أمّا الطبراني فيقدّم لنا تفسيراً أوضح، قائلاً: إنّ المكان الذي يؤدّي فيه العارف صلاته غير مهم، وإنّ الزيارة هي طقس صلاة وتلاوة، وليست حجاً فعلياً. انظر كتاب مجموع الأعياد، صـ١٥٧.

(٢) مجموع الأعياد، ١٦٤-١٦٨

المسيحية، والثانية ظهرت في القبّة المحمّدية. لذا فمضمون هذا العيد نُصيري وليس مسيحياً. في هذا اليوم «أظهَرَ عيسى الولادة»، بحسب المذهب الظهوراتي النُّصيري. عيسى النُّصيري لا يمتلك أيّة عناصر بشرية، إذ إنّ مفهوم «التقمّص» غير موجود في المذهب النُّصيري الخصيبي. ومصدر المعلومات الواردة في هذا الفصل جميعها هو معلّم الطبراني وشيخه، الجلّي[1]. إضافةً إلى ذلك، تتمّ تلاوة اثنتين من قصائد الخصيبي في هذه المناسبة؛ القصيدة الأولى تتعلّق بمسألة ظهور عيسى، أمّا الأخرى فتتعلّق بتبجيل الخصيبي له وللأماكن المسيحيّة المقدّسة في سوريا[2].

من الصعب جداً فهم طبيعة مصدر هذا الإلهام المسيحي عند الطبراني. فمن جهة نراه يقتبس ضدّ مذهب التثليث من أهم سورة قرآنية، سورة الإخلاص ١١٢ : ٣، منكراً بذلك فكرة ولادة عيسى الإعجازية من الأب[3]. ومن جهةٍ أخرى، يبدي الطبراني احتراماً كبيراً للشخصيات المسيحية. في هذا الفصل فحسب نراه ينادي المسيح باسمه الإسلامي «عيسى»، إلى جانب اسمه المسيحي الأصلي «يسوع» (المأخوذ من الاسم العبري «يَشوع»). والأمر نفسه ينطبق على القديس بطرس الذي يُطلق عليه اسم سمعان (المأخوذ من الاسم العبري شمعون). وفي الفصل نفسه، يذكر الطبراني أيضاً السُلاق، أي ارتقاء عيسى إلى السماء. والفصح، عيد الفصح، ذكرى ولادة عيسى. والإشراق، احتفال الكنيسة المشرقية بذكرى تعميد

---

(١) المصدر السابق، صـ١٧٥.

(٢) المصدر السابق، صـ١٧٦-١٧. ديوان الخصيبي، صـ١٦/ب-١٨/ب، ٤٧/أ-٥٠/ب. («بُحْثُ بسرّي» و»سَئِمْتُ المُقامَ»)، انظر الملحق رقم ٦).

(٣) مجموع الأعياد، صـ١٧. يظهر الاقتباس في بداية الصلاة في ليلة الميلاد. انظر أيضاً ديوان الخصيبي، صـ٦/أ.

يسوع. كما أنّه يذكر الشعانين، يوم الأحد الذي يسبق عيد الفصح (أحد الشعانين)، ذكرى دخول يسوع القدس قبل إلقاء القبض عليه[١]. تظهر هذه الأعياد المسيحيّة ضمن مصدر أقدم، كتاب الجلّي «الرسالة المسيحيّة»، مع شروحات مقتضبة. إلا أنّ الجلّي والطبراني لا يطالبان أعضاء الفرقة بالالتزام بهذه الأعياد، بل جلّ ما يهمّهما هو أن يفهموا معانيها الباطنية، والطبيعة الظهوراتية ليسوع وولادته وصلبه[٢]. وفي الدعاء الثاني للميلاد، يشير الطبراني إلى ثالوث، يختلف تماماً عن الثالوث المسيحي؛ فبدلاً من الأب والابن والروح القدس، يقول الطبراني إنّ ذلك الثالوث ظهر عدّة مرات في القبّة المسيحية على النحو التالي:

المعنى = عليّ: يوحنّا، شمعون بطرس (يوحنّا وبطرس).

الحجاب = محمّد: عيسى، مار جرجس (يسوع والقديس جرجس).

الباب = سلمان: لوقا، متّى، مرقس.

تمّ إتباع يسوع بيوحنا ليتوافق مع فكرة إتباع محمّد بعلي. في هذا العيد يُطلّب من النُّصيريين تلاوة شهادة يعلنون فيها إيمانهم بهذه الظهورات الثلاثة للمعنى[٣]. من هنا نتوصّل إلى نتيجة

(١) مجموع الأعياد، صـ٣١٩-٣٢٠.

(٢) الرسالة المسيحية، صـ٢٨٩-٢٩١. إذا صدَق الأذني في روايته عن الأعياد النُّصيريّة في القرن التاسع عشر، فأغلب الأعياد المسيحية، ومن بينها الأعياد المذكورة هنا، كان يحتفل بها أعضاء الفرقة، إضافةً إلى الأعياد التي ذكرت في المصادر الوسيطة. وبحسب روايته، تمّ تغيير تاريخ عيد الميلاد إلى الخامس عشر من شهر كانون الأول. انظر كتاب الباكورة السليمانية، صـ٣٤-٣٦.

(٣) مجموع الأعياد، صـ١٧٩، الباكورة السليمانية، صـ٢٦-٢٧ (كتاب المجموع، سورة الشهادة). ((لا إله إلا هو مولانا أمير النحل عليّ الظاهر بيوحنّا وشمعون وبطرس، ولا حجاب إلا السيد محمّد الظاهر بعيسى وموسى وجرجس، ولا باب إلا سلمان الظاهر بلوقا ومتّى ومرقس)).

مفادها: إنّ عيد الميلاد النُّصيري يضمّ تفسيرات للآيات القرآنية التي تركّز على يسوع ومريم العذراء ضمنّ سياق مسيحي ضيّق مكوّن من جزء ضئيل من هذا العيد وتاريخه. والسبب وراء صياغة هذا النموذج الإسلامي من عيد الميلاد هو الطبيعة التبشيرية للدعوة النُّصيريّة في زمن كلٍّ من الجلّي والطبراني. وهذا على الأرجح السبب في تبجيل الطبراني لـ((ما يقال في الكنيسة والكلمات النفيسة بالشعانين، بالرهبان بمارَ سمعان... بمعنى ما حَلّ في بطرس وجاوزه بالحقّ مار جرجس))[1].

١٠, ١٠. ليلة السابع عشر من آذار

يقام هذا العيد على شرف الباب محمّد بن نصير. وقد سبق وأن ناقشنا الأهمية الباطنية للرقم سبعة عشر. أمّا مصدر هذا العيد فهو كتاب ابن نُصير «كتاب الأكوار والأدوار النورانية»، إذ يروي فيه قصّة معجزةٍ قام بها الإمام حسن العسكري عن طريق بابه ابن نُصير في يوم النوروز، ويُرمز إلى هذا العيد بأكاليل الأذريون والآس التي تخلّد ذكرى هذه الأحداث المعجزة. فقد أرسل الإمام لإحياء أحد أتباعه من المؤمنين العارفين في الصين، وبعد أن ترك الإمام، قابل ابن نُصير أحد العارفين من الهند وقدّم إليه إكليلاً من الأذريون، وعندما يضعه فوق رأسه، يصبح بمقدوره نقل نفسه حالاً إلى أي مكان يريد الذهاب إليه. وقد مكّنَ هذا الإكليل ابن نُصير من الذهاب إلى الصين، وإحياء العارف الميت، ثمّ العودة في اليوم نفسه. في هذا العيد، يضع المؤمنون أكاليل

---

(١) المصدر السابق. نحن نعرف بوجود أديرة تحمل الأسامي نفسها في العديد من المناطق التي قطنها أعضاء من الفرقة في سوريا، كمار سمعان في طرطوس وحلب، ومار جرجس في المحافظات نفسها وحمص أيضاً. لكن بطبيعة الحال، مسألة وجود هذه الأديرة على أنها كنائس مسيحية فاعلة ونشطة في القرن الحادي عشر يتطلّب المزيد من البحث.

فوق رؤوسهم ويدعون الله أملاً في أن يستجيب لدعواتهم[1]. إنّ إكليل الآس عبارة عن رمز ديني يرمز إلى طائفة (ميثرا) في الديانة الزرادشتية وغيرها من الطوائف الفارسية[2].

الطبيعة الباطنيّة لعيد السابع عشر من آذار، يجعله يبدو أنّه العيد النُّصيري الأصلي الوحيد، وهو يتّسم بصلاة خاصّة ألّفها الطبراني، تتضمّن حروف «فواتِح» غامضة من القرآن: (حم، عسق) تظهر في بداية سورة الشورى ٤٢: ١-٢، و(كهيعص) من سورة مريم ١٩: ١، و(ألمص) من سورة الأعراف ٧: ١. هذه الحروف الغامضة تظهر متبوعة بالاسم المقدس (أهيا أشر أهيا)، وهي عبارة عبريّة «إيهي أشِر إيهي»، وبالعربية ((أهْيَهِ الذي أهْيَهْ))، وتعني «أنا الذي أنا»(خروج ٣: ١٤)[3]. والمقارنة بين بني إسرائيل والمؤمنين الحقيقيين أمر عادي وشائع في الأدب الشيعي[4]. وبما أنّ مضمون هذا العيد أساساً حدث في يوم «النوروز»، فإن هذا العيد

---

(١) مجموع الأعياد، صـ١٨١٠٨١. راجع الحديث نفسه في كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ٨٩-١٠١. ومسألة قطع المسافات الشاسعة دون مبارحة المكان مسألة معروفة في التصوّف الإسلامي، وتسمّى «طَيّ الأرض»، وهذه القدرة يتمتّع بها الأئمة في المذهب الشيعي. انظر: .M
seuqitarp te secnayorc :etercsid noigiler aL , izzeoM-rimA .A
,nirV .J euqihposolihP eiriarbiL :siraP) eti'ihs malsi'l snad selleutirips
.٩٦٢-٨٦٢ .pp,(٦٠٠٢

(٢) B. H. Springett, Secret Sects of Syria and the Lebanon: A Consideration of their Origin, Creed and Religious Ceremonies (London: Allen and Unwin, 1922), pp. 25–26,
rieht fo noitaredisnoC A :nonabeL eht dna airyS fo stceS terceS ,ttegnirpS .H .B (٢)
,niwnU dna nellA :nodnoL) seinomereC suoigileR dna deerC ,nigirO
,٦٢_٥٢ .pp ,(٢٢٩١
noitanalpxE dna noitpircseD deliateD A :ygolohtyM citaisA ,nikcaH .J ;٨٢
parraH .G :nodnoL) aisA fo snoitaN taerG eht llA fo seigolohtyM eht fo
.٩٣–٨٣ .pp ,(٢٣٩١ ,.oC dna

(٣) مجموع الأعياد، صـ١٨٦. بالحروف العربية: عسق، كهيعص، ألمص، حم.

(٤) انظر على سبيل المثال، كتاب الحجب والأنوار، صـ٣١. وكتاب مجموع الأعياد، صـ٢٠٤.

مدرج في كتاب مجموع الأعياد ضمن السنة الفارسية الجديدة.

١١ , ١٠. النّوروز: رأس السنة الفارسيّة

النَّوروز أو النُّوروز (يعني بالفارسيّة اليوم الجديد)، يُحتَفَل به عادةً في يوم الاعتدال الربيعي في الحادي والعشرين من شهر آذار. أمّا في التقويم النُّصيري فتمّ تغيير موعده إلى الرابع من نيسان بحسب التقويم الشمسي. إنّ حقيقة أنّ هذا العيد، على غرار العيد الذي قبله، لم يرد في التقويم الإسلامي، إنّما ورد في الشهر السابع ضمن التقويم البابلي/ العبري، (والشهر الأول ضمن السنة اليهودية التوراتية)، لحقيقة محيّرة في الواقع. يفسّر الطبراني قائلاً: إنّ هذا العيد يأتي في أول يوم في السنة الفارسية في شهر «فوردين ماه» (أول شهر في التقويم الفارسي)، وقد جرت العادة أن يضع حكّام فارس وملوكها أكاليل الآس والأذريون فوق رؤوسهم، وكان الناس يرشّون الماء على بعضهم بعضاً، وهذا تقليد قديم مشهور مازال متّبعاً حتى يومنا هذا[1]. هذا التاريخ المزدوج لعيد النوروز أمر غريب ومحيّر، وعلى الأرجح أنّ التاريخ النهائي لهذا العيد قد تغيّر مع مرور الوقت. ومصدر المعنى الباطني لهذا العيد هو الخصيبي، الذي يفسّر قائلاً: إنّ الله ظهر في صورة الملوك الفرس في القبّة الفارسية. لذا طُلِبَ من النُّصيريين في هذا اليوم تلاوة قصيدة الخصيبي «أكاليل قُدس»[2]، وعليهم قراءة قصّة أخرى عن رحلة ابن نُصير وانتقاله إلى الصين بمساعدة إكليل الأذريون. في هذه القصّة ينتقل ابن نُصير إلى الهند (السند) لإحياء أحد المؤمنين

---

(١) انظر التفسير بخصوص يوم رأس السنة الفارسية، والاحتفال به في العالم الإسلامي في كتاب R. Levy and C. E. Bosworth, "Nawrūz", EI٢ VII (١٩٩٣), p. ١٠٤٧

(٢) مجموع الأعياد، صـ١٨٨-١٩١. قصيدة أكاليل قدس في ديوان الخصيبي، صـ٥٦أ/-٦٤/ب.

من أتباع الإمام عن طريق رشّ الماء على جسده[1]. وتتناسب هذه العملية مع مذهب رشّ الجسد بالماء في الديانة الزرادشتية، كرمز لبعث الموتى بعد انتصار أهورامزدا على خصمه أهريمن، أو انتصار قوى الخير على الشر[2]. على العموم، يكنّ النُّصيريون احتراماً كبيراً تجاه الفرس الذين -بحسب المذهب النصيري- ظهر المعنى بين ظهرانيهم قبل العرب. وطبقاً للاعتقاد النُّصيري، كانت ذنوبهم هي السبب وراء احتجاب المعنى عنهم، وظهوره بين العرب[3].

في يوم رأس السنة الفارسية، يدرس النُّصيريون «باطن النوروز»، على أساس تعاليم المفضّل بن عمر. وبحسب تعاليمه، قال الإمام جعفر إنّ العرب نسوا أهمية هذا اليوم وفضله، وتذكّرها الفرس. وهذه العبارة تكرّرت لأكثر من مرةً في فصل عيد النوروز في الكتاب. يذكّر الإمام أتباعه بأنّ هذا اليوم يخلّد ذكرى أحداث

---

(١) مجموع الأعياد، صـ١٩٢-١٩٥.

(٢) بخصوص معنى النوروز في الديانة الزرادشتية، انظر على سبيل المثال:
M. Boyce, "Iranian festivals", in E. Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٨٣), pp. ٨٠٠–٧٩٨; M. Boyce, Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices (London/New York: Routledge, ٢٠٠١), pp. ١٣٠–١٢٩; ibid., A History of Zoroastrianism (Leiden: Brill, ١٩٨٢), pp. ١١٠–١٠٨.

(٣) بحسب هذه الرواية، حلّ العقاب على الفرس بسبب ذنوب ملكهم الساساني خسرو الثاني الذي اتُّهِم بالجهل والتكبّر والعداوة تجاه النبي محمد، بالإضافة إلى التدخّل في المسائل اللاهوتية الزرادشتية. انظر كتاب مجموع الأعياد، صـ ٢١٠. وأيضاً، منير ميخائيل بار-آشير، المكوّن الفارسي في العقيدة النُّصيريّة العلوية»، ترجمة إبراهيم قيس جركس. موقع المقال:
WWW.hekmah.org/المكوّن-الفارسي-في-العقيدة-النصيرية
العنوان الأصلي للمقال: M. M. Bar-Asher, "The Iranian component of the Nusayrī religion", Journal of Persian Studies ٤١ (٢٠٠٣), pp. ٢١٩–٢١٧

عظيمة، كتثبيت سفينة نوح، وتحطيم إبراهيم أصنام والده، وتنصيب داؤود لابنه سليمان، وصلب عيسى في الظاهر، ويوم بيعة غدير خم. وفي آخر الزمان سيظهر المهدي في يوم النوروز، ويقتل الدّجّال، (انتصار الخير على الشر، مقارنةً بانتصار أهورامزدا على إهريمن)[١]. ولتذكير العرب بالنوروز يقال إنّ الإمام جعفر وضع على رأسه إكليل آس، طالباً من أتباعه الإحسان وإعطاء الصدقة، مفسّراً لهم معنى رمز الماء الذي يعيد الحياة. فقد أخبر أتباعه أنّ عيد النوروز يقوم على أساس تقليد فارسي برشّ الماء على النار، كرمز على ظهور المعنى في صورة شروين وبعثه من بين الأموات. وقد بُعِثَ الميّت وهو يضع على رأسه إكليلاً من الآس المتلألئ. وتمّ تخليد ذكرى هذا الحَدَث في التراث الفارسي برشّ الماء على القبور (النواويس، مفردها: ناووس)، واضعين فوق رؤوسهم أكاليل الآس، وإشعال النار كرمز لنور البعث[٢]. ناهيك عن تقديس النار، وهي عنصر مهم في الديانة الزرادشتية، هناك مكوّنات أخرى من هذا التراث الغريب بحاجة إلى توضيح. شروين هو نفسه أنوشروان (وتعني بالفارسية، الأزل)، وهو لقب الملك الساساني خسرو الأول (توفي سنة ٥٧٩)، الذي كان حاكماً عادلاً[٣]. إنّ فكرة خلق الحياة نتيجة

---

(١) مجموع الأعياد، صـ١٩٥-٢٠٠

(٢) المصدر السابق، صـ٢٠٦-٢٠٨. وبخصوص مذهب البعث في الديانة الزرادشتية، انظر:
S. A. Kapadia, The Teachings of Zoroaster and the Philosophy of the Parsi Religion (Kila, Mont.: Kessinger, ١٩٩٨ (reprint)), pp. ٥٢–٥٣; M. Boyce, A History of Zoroastrianism, pp. ٢٣٦–٢٣٧.

(٣) لتفاصيل أكثر، انظر: J. S. Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century (Edinburgh: Edinburgh University Press, ١٩٩٩), pp. ١٧٢–١٧٥. وبخصوص الاحتفاظ بشهادة خسرو في الأدب العربي، انظر:
"C. E. Bosworth, "The Persian impact on Arabic literature", in A. F. Landon (ed.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٨٣), pp. ٤٨٨

لامتزاج النار مع الماء موجودة في الديانة الزروانية، وهي فرع من الزرادشتية، إذ إنّ النار ترمز إلى الذكورة بينما الماء يرمز إلى الأنوثة، ومن امتزاجهما مع بعضهما خلقا هذا الكون. وفقاً لهذا المعتقد، تمثّل النار أهورامزدا، إله الخير، وتمثّل النار أهريمن، إله الشر(١). هذا المصدر المحتمل لمعتقدات النُّصيريين يمكن أن يفسّر لنا أيضاً ميولهم المعادية للأنوثة(٢).

تقدّم لنا إحدى الرسائل المبكّرة، «فقه الرسالة الرستباشية» للخصيبي، التي يبدو أنها واحدة من المصادر الرئيسية التي استمدّ منها الطبراني معلوماته، تقدّم لنا تفاصيل أكثر حول

---

(١) R. C. Zaehner, Zurvan: A Zoroastrian Dilemma (New York: Biblo and Tannen, ١٩٧٢), pp. ٧٨–٧٧

(٢) تظهر الطبيعة المعادية للأنوثة في العقيدة النُّصيريّة في عدّة أوجه من مذهبهم، فالتصوير الذكوري لفاطمة باسم فاطر مثال صارخ. وبحسب أحد المصادر، في ليلة النصف من شعبان، يطهّر الرجال أجسامهم كرمز لرفضهم وبراءتهم من أولئك الذين يربطون الأنوثة بفاطمة، كتاب باطن الصلاة، صـ٢٦٥. سبب آخر لموقف النُّصيريين المعادي للمرأة يتمثّل في ربط النساء بالشرّ والدنس على مرّ التاريخ، وأوضح مثال على ذلك المصائب التي تسبّبت بها حوّاء زوجة آدم وزوجَتي نوح ولوط. تعتبر المسوخية في أبدان أنثوية عقوبة للرجال. انظر حقائق أسرار الدين، صـ١٥١. على الرغم من ذلك، بخلاف الجاحدين الذين يُمسَخون في أبدان حيوانية من دون أي فرصة للاستتابة، فالنساء المؤمنات والمطيعات يُمسَخنَ في أجساد بشرية ذكورية. انظر كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٩٨. وكتاب حقائق أسرار الدين، صـ١٤٩-١٥٠. وفي «أمّ الكتاب»، تحوّل الملاك المتمرّد «عزازيل» ومن معه من الشياطين إلى نساء جميلات بغية إغواء الملائكة لارتكاب الخطيئة، (قارن هذا مع ما جاء في سفر التكوين، ٦: ٢-٤). وطبقاً لما جاء في كتاب الهفت والأظلّة، خُلِقَت النساء من ذنوب الشيطان. انظر كتاب هاينز هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ١٢٨، ١٧٣. ويمكن تعقّب آثار هذه النزعة المعادية للأنوثة إلى التيار الإسماعيلي المبكّر إلى حديث يتعلّق بالعنصر الأنثوي للاهوت يسمّى «كوني!» (الصيغة الأنثوية من فعل الأمر كُنْ)، والمسؤول عن وجود الخطيئة الأصلية في عالم النور. وقد جرى حفظ هذا الحديث في رسالة نادرة وسرية تُنسَب إلى الداعية الإسماعيلي أبو عيسى المُرشِد (القرن العاشر للميلاد). انظر:
S. M. Stern, Studies in Early Ismāʿīlism (Jerusalem : Magnes Press/Leiden: Brill, ١٩٨٣), pp. ٢٩–٣ (Arabic text pp. ١٦–٧). See also H. Halm, The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids, trans. M. Bonner (Leiden: Brill, ١٩٩٦), p. ١٧

معنـى المـاء وقدرتـه الإحيائيـة العجيبـة. هنـا، يقـول الخصيبـي مفسّراً: إنّه في يـوم الرابـع مـن نيسـان حدثـت معجـزة إحيـاء العظـام الرميـم أمـام النبـي حزقيـل، الـذي يعتـبر أحـد تجليات الاسـم. فقـد أمَـر المعنـى اسـمه حزقيـل بـرشّ المـاء عـلى جثـث الموتـى مـن بنـي إسرائيـل، العمـل الـذي أعـاد إليهـم الحيـاة وطهّـر أرواحهـم مـن الذنـوب والمعـاصي. مـع أنّ المصـدر الرئيسـي لهـذه القصّـة هـو سـفر حزقيـل (٣٥: ٢٥-٢٦، ٣٦: ١-١٤)، في حـين تـمّ التنويـه إليهـا بصـورة مقتضبـة في القـرآن (سـورة البقـرة ٢: ٢٤٣): {أَلَمْ تَـرَ إِلَى الَّذِيـنَ خَرَجُـوا مِـنْ دِيَارِهِـمْ وَهُـمْ أُلُـوفٌ حَـذَرَ الْمَوْتِ فَقَـالَ لَهُـمُ اللَّهُ مُوتُـوا ثُـمَّ أَحْيَاهُـمْ إِنَّ اللَّهَ لَـذُو فَضْـلٍ عَـلَى النَّاسِ وَلَكِـنَّ أَكْثَـرَ النَّـاسِ لَا يَشْـكُرُونَ}، وتـمّ تفسـير قصّـة إعـادة إحيـاء العظـام الرميـم باللغـة العربيـة مـن قبـل معظـم علـماء المسـلمين عـلى أسـاس هـذه الآيـة الأخـيرة[1].

خـبر آخـر يقـرأ في يـوم النـوروز يتعلّـق بوصـف «القبَـب الفارسـية»، عـلى أسـاس رسـائل مجهولـة المصـدر، تلقّاهـا الطـبراني مـن جماعـة يلقّبـون أنفسـهم «أهـل التوحيـد»، لكنـه لا يقـدّم لنـا أي تفاصيـل عنهـم. هـذه الرسـائل تقسّـم القبـب الفارسـية إلى أربـع طبقـات أو عصـور، أطلقـوا عليهـا تسـمية بَهمَـن، (بالفارسـية فوهـو مانـا، الأفـكار الخيّرة للأفيسـتا)[2] وهـي: البهمنيـة الكـبرى،

---

(١) انظـر علـى سـبيل المثـال، B. M. Wheeler, Prophets in the Quran : An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis (London/New York: Continuum, ٢٠٠٢), pp. ٢٥٢_٢٥٠.

(٢) بخصـوص بَهمَـن، انظـر مقـال Bar-Asher , “The Iranian component of the Nusayrī religion”, p. ٢٢٢; bibliography p. ٢٢٦ note ٦٦.

البهمنية العظمى، البهمنية الحمراء، والبهمنية البيضاء. وقائمة أسماء الأشخاص في كل طبقة لا تدع أي مجال للشك في التأثير الزرادشتي على هذه الرسائل المجهولة، والأمر نفسه ينطبق على الاسم هُرمُز (أهورامزدا)، إضافة إلى الملوك الفرس الحقيقيين منهم والأسطوريين منذ القديم وحتى عهد الأسرة الساسانية[1]. الطبراني نفسه يقول إنّ هذه الرسائل تتضمّن تفسيراً للأديان الفارسية منذ أقدم العصور[2]. إنّ الظهور الحصريّ لنصٍّ زرادشتي أو شبه زرادشتي في أهم كتاب للأعياد النُّصيريّة الدينية يتطلّب دراسة أعمق بخصوص تأثير الأديان والعقائد الفارسية على العقيدة النُّصيريّة.

في يوم النوروز، يطلب من النُّصيريين قراءة قصّة من التراث تقول إنّ الاحتفالات بهذا اليوم كانت تقام في بيت ابن نُصير في البصرة. يقال إنّ ابن نُصير كشف، في أثناء الاحتفال، عن خيانة إسحاق الأحمر وجماعته بعد أن أخبر أتباعه عن الذين خانوا موسى غير السبعين رجلاً المخلصين له بعد حادثة العجل الذهبي (القرآن، سورة الأعراف ٧: ١٥٥)[3].

قِسمُ عيد النوروز في كتاب مجموع الأعياد آخر أقسام الكتاب. كما أنّه القسم الأطول بين جميع أقسامه، إذ إنّه يضمّ عيدين إضافيين، هما: «الخميس الكبير»، و»عيد المهرجان».

---

(١) المقالة السابقة. أغلب هؤلاء الأشخاص موجودون في رائعة «الشاهنامه» للفردوسي، الذي كان معاصراً للطبراني.

(٢) مجموع الأعياد، صـ٢٠٩ـ٢١٠. يظهر اسم «هرمُز» أيضاً في نسخة كتاب مجموع الأعياد ضمن سلسلة التراث العلوي، ٣/٣٩٠ـ٣٩١. هنا، أسماء الملوك الفرس، والتي يستحيل إعادة بنائها في نسخة شتروتمان الأصلية، يمكن إنهاؤها. بطبيعة الحال، يبدو أنّ نسخة «سلسلة التراث العلوي» تتضمّن أخطاء مطبعية كثيرة، وفي هذا القسم من الكتاب بالتحديد.

(٣) المصدر السابق، صـ٢٠٣ـ٢٠٥.

١٢ , ١٠ . يوم الخميس الكبير

يقول شتروتمان في مقدمة نسخته المنقّحة من كتاب مجموع الأعياد: إنّ «عيد الخميس الكبير» كان عيداً بيزنطياً، يقام في يوم الخميس الذي يسبق عيد الفصح، ثمّ جرى تغيير تاريخه ومضمونه في العقيدة النصيرية[1]. يُحتَفَل بهذا العيد بحسب التقويم النُّصيري مع عيد النوروز. ومضمونه لا يمتّ بأيّة صلة إلى المسيحية، فقد حلّت محلّ رموزه رموز فارسية. يطلب من أعضاء الفرقة قراءة رواية عن الجنّان الجنبلاني الذي نقلها بدوره عن معلّمه، اليتيم محمّد بن جُندب، والذي نقلها بدوره عن ابن نصير. بحسب هذه الرواية، قال ابن نُصير: إنّ المعنى الباطني للنار هو البعث من بين الأموات. فقد ظهرت النار المقدّسة في كل دور، فمثلاً، ظهرت في القبّة الآدمية في النار التي التهمت أضحية هابيل، وفي القبّة الموسوية، تمثّلت في الأجمة المحترقة التي كلّم الله موسى من خلالها، وفي القبّة المحمدية، كانت النار التي اختبرت إيمانَ عبد الله بن سبأ، عندما أمر عليّ بن أبي طالب بحرقه مع أصحابه. بعد هذا التفسير، طلب ابن نُصير من أتباعه إقامة شعيرة باستخدام الماء و«عبد النور» (وهي خمرة خاصّة يتناولها العارف أثناء أداء شعائره)، يرشّون فيها الماء على وجوههم ويصلّون، طلباً للرحمة والمغفرة والبراءة من الأضداد[2].

مع أنّ الرموز المسيحية جرى إقصاؤها تماماً، إلا أنّ هناك

---

(١) der R. Stothmann, "Maimun Ibn al-Kasim von Tiberias um ٨٦٩–١٠٣٥: Festkalender der Nusairier. Grundlegendes Lehrbuch im syrischen Alawitentum", Der Islam ٢٧(١٩٤٦), pp. ٥–٦

(٢) مجموع الأعياد، صـ٢١٢-٢٢٠.

بعض العلامات المتبقّية لعيد «الخميس الكبير» الأصلي، ويسمّى «بالخميس المقدّس». يقام هذا العيد في الديانة المسيحية في يوم الخميس السابق لعيد الفصح، وهو اليوم الذي أقام فيه السيد المسيح عشاءه الأخير. في الديانة المسيحية يخلّد يوم الخميس الكبير ذكرى غسل المسيح أقدام أتباعه، وخيانة يهوذا له. يمكننا ملاحظة بقاء هذين العنصرين في تعاليم ابن نُصير، إذ طلب من أتباعه غسل الوجه، كما يمكننا مقارنة خيانة يهوذا بخيانة إسحاق الأحمر.

١٣, ١٠. عيد المهرجان: الاعتدال الخريفي(١)

بحسب التقويم النُّصيري، تمّ تحديد موعد الاعتدال الخريفي في السادس عشر من شهر تشرين الأول، بدلاً من التاريخ الأصلي لهذا اليوم بحسب التقويم الزرادشتي، في السادس عشر من شهر مِهْر (الشهر السابع في التقويم الفارسي). ومضمون هذا العيد يشبه مضمون عيد النوروز إلى حدٍّ كبير، فطبقاً للمعتقد النُّصيري، يمثّل كلٌّ من المهرجان والنوروز ظهورَين للمعنى في كل عام في القبّة الفارسية.(٢) احتفالات النُّصيريين بهذين العيدين تعكس وجود بعض الرموز الزرادشتية، كأسماء الآلهة والملوك، لكن لا يمكن اعتبارهما استمراراً للعيدين الفارسيين الأصليين. لم يبقَ شيئاً من طائفة ميثرا الأصلية في عيد المهرجان. إذ نرى أنّ النوروز والمهرجان يعكسان نهضة هذين العيدين الفارسيين في حلّة شيعيّة جديدة. ينبغي

---

(١) راجع التفسيرات العامة لهذا العيد واحتفال المسلمين به في J. Calmard, "Mihragān", EI2, VII (1993), pp. ١٥–٢٠.

(٢) مجموع الأعياد، صـ١٠.

التنويه هنا إلى أنّ هذين العيدين قد أقرّتهما الإمبراطورية العبّاسية بشكل رسمي في الزمن الذي امتزجت فيه الثقافة والمعتقدات الفارسية بالفكر الشيعي.

خلال الفترة التأسيسية للفكر النُّصيري، ظهرت حركتان بلغتا أوجهما، وهما: تطعيم الإمبراطورية الإسلامية بعناصر فارسية (وخصوصاً في عهد الأسرة البويهية)، وأسلمة الثقافة الفارسية (وخصوصاً من خلال المذهب الشيعي)، أو تعريبها من خلال ترجمة الأدب الفارسي إلى اللغة العربية.[1] في الصلاة التي صاغها الطبراني للاحتفال بيوم المهرجان، استخدم كلمات فارسية ممزوجة بعبارات عربية: يا نوبهار! (تعني، يا أيّها الربيع المبكّر)، زِنهار! (أمان)، بِبَهْمَن (بِفوهو مانا)، الأزلي بالظهور الكَنَهوَري (وتعني، الأزلي بالظهور في صورة الغيم)، وروزَبه السلسلي (اسم سلمان الفارسي الأصلي)، بِموبذ الموبذان (أي بالقاضي الأعلى).[2] وفي الصلاة نفسها، هناك إشارة إلى كتاب «أمّ الكتاب» الفارسي، عندما يمجّد الطبراني المعنى بالعبارة الغريبة «سَبّوح قدّوس»، الذي يتكرّر أيضاً في نصّ جابر بن

(١) E. Yarshater, "The Persian presence in the Islamic world", in R. G. Hovannisian and G. Sabagh (eds.), The Persian Presence in the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٨), pp. ٤–١٢٥; Y. Lev, State and Society in Fatimid Egypt (Leiden: Brill, ١٩٩١), p. ١٩٦; Boyce, Zoroastrians, pp. ١٥٩–١٦٠.

(٢) مجموع الأعياد، ص٢٢٤-٢٢٥. «موبذ موبذان» لقب القاضي الأعلى في الحضارة الساسانية، ومكافئ للقب «قاضي القضاة» باللغة العربية. أمّا بالنسبة إلى استخداماته الدينية في الديانة المزدكية لقباً إلهياً، فإنّ تاليه خسرو، الذي يظهر في العقيدة النُّصيريّة كأحد ظهورات المعنى (مجموع الأعياد، ص١١٢)، يعتبر سمة مزدكية أيضاً. انظر:
M. Guidi and M. Morony, "Mazdak", EI٢ IV (١٩٩١), p. ١٥٩.

عبد الله[1]. علاوةً على ذلك، لم ترد في «أمّ الكتاب» أي إشارة إلى الاعتداليين الفارسيين.

يختتم الطبراني كتابه بصلاة إضافية إلى المهرجان، يطلب فيها النُّصيريون من الله معاقبة الكفّار بالحلول في أبدان المسوخية إلى الأبد، وأن يضع على رؤوس أتباعه المؤمنين تيجاناً من نور ويدخلهم إلى عالم الأنوار. هذا الدعاء الأخير يضمّ قسماً يمجّد فيه الطبراني الله، مشيراً إلى مزاياه وصفاته بالترتيب الأبجدي[2].

الجدول التالي يضمّ سرداً مجملاً للأعياد النُّصيريّة، على أساس تقويمها الثنائي الشمسي والقمري، وبحسب ترتيبها في السنة الخصيبية.

---

(١) مجموع الأعياد، صـ٣٢٢، السطر ٨. قارن ذلك بأمّ الكتاب، صـ٢٢/أ، ٦٤/أ، ٤٢١/ب، ٤٤١/ب، ٢٥١/أ، ٩٨١/أ. هاينز هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ٥٩، ٦٩، ٥٠١، ٥٣١. انظر العبارة نفسها في كتاب خطبة وأدعية، صـ١٠/ب. وعبارة «سبّوح قدّوس» التبريكية مستخدمة في الأدب الإمامي لوصف الملائكة وهم يسبّحون الله ويحيطون بعرشه. انظر على سبيل المثال، المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٢/٧٨. وفي أمّ الكتاب، كل عارف يسمع تفسيراً أو حديثاً عن الإمام يقول معلناً: ((عليّ ومحمّد سبّوحٌ قدّوس)).

(٢) مجموع الأعياد، صـ٢٢٥-٢٢٨.

التقويم القمري			
التاريخ	العيد	المضمون الأصلي	المضمون النُّصيري
شهر رمضان	رمضان	شهر الصيام، الشهر الذي أنزِلَ فيه القرآن	الشهر الذي التزم فيه والد عليّ ويوحنّا المعمدان الصمت. وكل ليلة فيه تمثّل شخص أحد الأولياء.
١ شوّال	عيد الفطر	الإفطار، وانتهاء صيام شهر رمضان.	فيض محمّد عن المعنى، إسقاط العمل بالتقيّة في آخر الزمان.
١٠-١٣ ذو الحجّة	عيد الأضحى	إبراهيم يضحّي بابنه إسماعيل.	الهبطة، نهاية الزمان وعودة المهدي المنتظر ليملأ الأرض عدلاً.
١٨ ذو الحجّة	عيد الغدير	إعلان عليّ خَلَفاً للنبي محمّد في موقع غدير خُمْ.	إعلان ألوهية المعنى عليّ، وظهور عليّ في آخر يوم في غدير خُم لقتل الخلفاء الراشدين الأوائل.
٢١ ذو الحجّة	عيد المباهلة	اعتناق نصارى نجران الإسلام بعد إعجاب زعيمهم بصلاة أهل البيت.	اعتناق نصارى نجران العقيدة النُّصيريّة بعد أن فهموا الطبيعة الإلهية لكلٍّ من عليّ ومحمّد وسلمان.

٢٩ ذو الحجّة	عيد الفراش	اليوم الذي رقد فيه عليّ محلّ النبي محمّد في فراشه مخافة أن يقتله المكّيّون.	الرواية نفسها التي تتكرّر في الأدب الإمامي، إلا أنّهم يصلّون لعليّ الأعلى.
١٠ محرّم	يوم عاشوراء	يوم أسى على مقتل الحسين بن عليّ في كربلاء.	ينصّ المذهب الظهوراتي النُّصيري بأنّ الحسين لم يُقتَل، بل أظهر القتل، لذا يمنع البكاء والنوح في هذا اليوم. والأمر نفسه ينطبق على صلب يسوع الذي أظهر الصلب.
٩ ربيع الأول	مقتل دُلام	عيد شيعي شائع، لكنّه غير رسمي. يحتفل فيه بموت الخليفة عمر.	يوم مقتل جميع ظهورات الشيطان متمثلاً بالقادة والزعماء الأشرار على مرّ التاريخ، أمثال: فرعون وجالوت وعمر.
١٥ شعبان	ليلة النصف من شعبان	ليلة مباركة، قيل إنّ عليّ كان يقضيها بالصلاة وقراءة القرآن.	تقام مراسم الزيارة الروحيّة إلى مرقد الحسين والخصيبي، زيارة ابن نُصير لأصحاب أهل البيت الكرام الخمسة، رؤية سلمان لنبوءة عليّ في ليلة القضاء الأخير.

التقويم الشمسي			
التاريخ	العيد	المضمون الأصلي	المضمون النُّصيري
١٧ آذار	السابع عشر من آذار	-------	تكريماً وإجلالاً لابن نُصير.
٤ نيسان فوردين ماه الأول	النوروز (زرادشتي)	رأس السنة الفارسية، الاعتدال الربيعي.	احتفالاً بظهورات المعنى في القبّة الفارسيّة.
يوم الخميس الكبير	الخميس الكبير المقدّس (مسيحي)	يوم الخميس السابق للعشاء الأخير الذي أقامه يسوع (الفصح).	ظهور المعنى بالنار.
١٦ تشرين الأول	المهرجان (زرادشتي)	عيد فارسي كانت تقيمه طائفة ميثرا، الاعتدال الخريفي.	مضمون عيد النوروز نفسه.
٢٤/ ٢٥ كانون الأول	ليلة الميلاد (مسيحي)	مولد يسوع.	إظهار ولادة يسوع من مريم العذراء.

تقدّم المصادر النُّصيريّة عدّة تفسيرات لحقيقة احتواء التقويم على اثني عشر شهراً. وأهم حديث في هذا الشأن منقول عن المفضّل بن عمر، الذي يقول إنّ الأشهر الاثني عشر، مثل ساعات النهار الاثني عشر، يمثّلون الأئمّة الاثني عشرة[1]. حديث آخر يروي إنّ الأشهر الاثني عشر تمثّل أبناء عبد المطّلب الاثني عشر، والأشهر الأربعة الحرام (أشهر الحج: ذو الحجّة، ذو القعدة، محرّم، ورجب) تمثل أبناء النبي الأربعة الذين ماتوا[2].

المثير للاهتمام أيضاً التفسيرات النُّصيريّة لمعنى كلمة «عيد». فالتفسيرات الموجودة جميعها قدّمها الشيخ الجلّي، أوّل من أسس تقويم الفرقة، في كتابه «باطن الصلاة». يستخدم الجلّي الجذر الثلاثي: «عَ و د»، (عادَ، أو أعادَ)، لهذا فإنّه يستخدم بدل كلمة «عيد» كلمة «رَجعَة»، أي رجعة المهدي المنتظر في آخر الزمان. بمعنى آخر، الأعياد جميعها تمثّل التطلّعات الأخروية نفسها الموجودة عند الموحّدين[3]. يتابع الجلّي مناقشته بتقديم تفسيرات أعقد لجذر الكلمة «عاد»، ويقول: إنّ كلّ عيد يمثّل عودة ظهور المعنى في صورة أحد الأشخاص، لكي يمنح المؤمنين فرصة العودة إلى الحالة الأصلية قبل «يوم الأظلّة» وهبطتهم إلى العالم المادي.[4] يقول الجلّي في كتابه «الرسالة المسيحية»: إنّ كلمة «عيد» مرادف لكلمة «عودة»، التي تعني الرجوع، إذ إنّ يسوع عاد إلى أتباعه من المؤمنين بعد «غيبته» في صورة كل واحدٍ من حوارييه الاثني عشر،

---

(١) كتاب إيضاح المصباح، صـ٢٥١-٢٥٣.

(٢) المسائل الخاصّة، صـ١٩٦.

(٣) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٥٣.

(٤) المصدر السابق، صـ٢٥٤.

وسيعود في يوم القيامة مرة أخرى.[1] هذا المذهب الأخروي يتكرّر في ديوان الخصيبي، وقد تمّت الإشارة إليه بعبارات شيعيّة نمطية: «الرجعة البيضاء»، «الرجعة الكُبرى»، و«يوم القيامة»[2].

في نهاية الزمان، وبعد عودة المهدي المنتظر للانتقام من أعداء الحسين وقتل أعداء الأئمّة جميعهم (الأضداد وأتباعهم)، سيرجع النُّصيريون الموحّدون إلى حالتهم النورانية الأصلية، سيعودون إلى عالم الأنوار. حتى ذلك الوقت، سيركّز العارفون جهودهم على الارتقاء بأرواحهم إلى مراتب روحية أعلى وأسمى. وبعضهم، من الذين سيتمكّنون من تطهير أرواحهم، سيصلون إلى عالم النور، حتى إنهم سيصلون قبل يوم القيامة.

---

(١) الرسالة المسيحية، صـ٣٠١-٣٠٢.

(٢) ديوان الخصيبي، صـ١٠/أ، ٢٥/ب-٢٧/ب، ٣٩/ب، ٤٠/أ، ٨٦/ب، ٨٧/ب، ٩٣/أ-٩٤/ب.

الفصل الثالث

الهوية النُّصيريّة بين السُّنّة والشيعة

لم تجرِ حتى الآن دراسة موقف السُّنّة والشيعة تجاه الهوية الدينية للطائفة النُّصيريّة خلال الفترة الوسيطة ضمن إطار تاريخي واسع.[1] الموضوع الذي يتمتّع بأهمية بالغة من أجل فهمٍ أفضل للخلاف المذهبي السنّي - الشيعي، ومن أجل فهمِ خلفيةِ الاهتمام المتزايد بالسياسات الشرق - أوسطية الحديثة. وبما أنّ العلويينَ صاروا أقلّيّة حاكمة في سوريا، بات ممكناً اليوم الحديث عن مثلث شيعي - علوي - سُنّي، كمحور سياسي قائم، يتضمّن صراعات ومفاوضات بين عدّة بلدان في الشرق الأوسط (بشكل أساسي: إيران، والعراق، وسوريا، ولبنان، ومصر، والمملكة العربية السعودية). على أيّة حال، خلال الجزء الأكبر من الفترة الوسيطة، كان النُّصيريون مجرّد أقلّية ضئيلة موزّعين في سوريا ولبنان، من دون أي انخراط فعلي في الأحداث السياسية المُعتَمِلَة في منطقتهم. حالة الحرب وعدم الاستقرار الدائمة التي يعيشون فيها أثارت الشكوك ضدّ هذه الفرقة الشيعيّة التي قطنت المنطقة بين

(١) هذا الفصل يقوم بشكل جزئي على رسالة دكتوراه، جرت فيها مناقشة هذه المسألة للمرة الأولى، بعنوان:
sel noles noitatpecca te sufer—aʿīhS te annuS ertne sīwalAʿ-īryaṣuN seL (٢٠٠٥ ,ennobroS :siraP) senredom te selavéidém sebara secruos

أغلبية سنية. علاوة على ذلك، هذه الطائفة الأقلية حُكِمَت طوال تاريخها من قبل أنظمة حكم سنيّة (كالعباسيين، والسلاجقة، والأيوبيين، وأخيراً العثمانيين)، عندما كان هذا الجزء الغربي من العالم الإسلامي في حالة أبدية مع الإمبراطورية الفاطمية- الإسماعيلية في مصر وشمال إفريقيا، إضافةً إلى الإمبراطوريات الشيعيّة في الشرق (البويهيين، والصفويين، وممالك أخرى في فارس).

الفترة القصيرة التي هيمن فيها الشيعة (منتصف القرن العاشر وحتى منتصف القرن الحادي عشر) في العراق وسوريا كانت فترة قاسية وغير مناسبة من أجل تكوين هوية نُصيرية. قامت هذه الهوية على أساس شخصية الخصيبي، الذي كان مثالاً فعلياً للمؤمن الحقيقي، وقد استخدم التقيّة بطريقة ستمكّن الفرقة من النجاة والاستمرار، وتضمن لاحقاً حماية حلفاء أقوياء لها والاعتراف بشرعية بعض زعمائها من قبل المرجعيات الشيعية- الإمامية في العصر الحديث. على أية حال، ظهر في العالم الشيعي التقليدي -الذي تشكّل بعد الغيبة- جدال حول إذا ما كان النُّصيريون فرقة غالية مقصيّة وخطرة، أم فرع من فروع الإسلام الشيعي، وحليف محتمل مهم في سوريا.

في سياق بحثنا عن الهوية النُّصيريّة ما بين الإسلام السنّي والشيعي، ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا ثلاثة عوامل رئيسية مهمة، ألا وهي: تقيّة الخصيبي بين النصيريين، والشكوك التي لدى السنّة بخصوص النُّصيريين واحتمال تحالفهم مع أي عدو من أعداء السنة، وأخيراً، الجدال الداخلي السنّي حول مواقفهم تجاه الفرقة.

[١] موقفان للشيعة

في هـذا الفصـل، سـنحاول إثبـات أنّ موقـف الشـيعة تجـاه النُّصيريـين لم يكـن متجانساً، بـل كان هنـاك موقفـان اثنـان بخصـوص الغُـلاة في الأدب الإمامي. لكـنّ الموقـف السـائد كان الموقـف السـلبي. عندمـا يتـمّ التطرّق إلى موضـوع الغـلاة، كان رجـال الديـن الإماميـين يقولـون إنّ الأئمّـة أعلنـوا براءتهـم مـن الغـلاة، وكانـوا يضيفـون عـادةً أحكامهـم السـلبية الجائـرة عنهـم. ومـع أنّ الغُـلاة يظهـرون في الأدب الإمامـي المتأخّـر جماعـة هامشـية مقصيّـة مؤلّفـة مـن زنادقـة الشـيعة، لكـن لا يبـدو أنّ هـذه الصـورة تتناسـب مـع الحقيقـة التاريخيـة. قـد يُشـاع بـأنّ الغُـلاة كانـوا جماعـة تنتمـي إلى حلقـة داخليـة- باطنيـة تابعـة للأئمّـة.

١, ١. براءة المجلسي من الغُلاة ونبذه لهم

أهـم مثـال عـن الموقـف الشـيعي السـلبي تجـاه الغُـلاة وأوضحهـا متمثّـل في نظـرة العـالم الإمامـي الشـهير محمّـد باقـر المجلسـي إليهـم (تـوفي سـنة ١١١٠هـ/ ١٦٩٩م - أو ١١١١هـ/ ١٧٠٠م)، وهـو مـن أعـلام التيـار الشـيعي- الإمامـي المحافـظ. وعـلى الرغـم مـن أنّ تركيزنـا هنـا ينصـبّ عـلى الكتابـات والنصـوص الوسـيطة، إلا أنّ الموسـوعة الشـهيرة الضخمـة «بحـار الأنـوار» للمجلسـي الـذي عـاش خـلال نهايـة عهـد السـلالة الصفويـة، تمثّـل ملخّصـاً لـلأدب القروسـطي. يستشـهد المجلسـي في الفصـل الـذي خصّصـه لدحـض مزاعـم الغـلاة، وعنوانـه «نَفـي الغُلُـوّ»، باثنـين مـن كبـار علـماء الشـيعة العراقيـين في الفـترة الوسـيطة، وهمـا: أبـو عَمـر الكَـشّي (تـوفي سـنة ٣٤٠هـ/ ٩٥١م)، ومحمـد بـن حسـن الطـوسي (٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م).

فهما يريان أنّ الغُلاة «كُفّار ومشركون»، وأنّ الأئمّة أعلنوا براءتهم منهم ولعنوهم، وأنّ مصيرهم جهنّم خالدين فيها أبداً[١]. ويُقتبَس عن الإمام جعفر الصادق قوله:

((احذروا على شبابكم الغُلاة لا يُفسدونهم، فإنّ الغُلاة شَرُّ خلق الله، يُصَغّرون عظمة الله، ويدّعون الربوبية لعباد الله، والله إنّ الغُلاة شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا. ثمّ قال عليه السلام: إلينا يرجع الغالي فلا نقبله، وبنا يلحق المُقَصّر فنقبله. فقيل له: كيف ذلك يا بن رسول الله؟ قال: لأنّ الغالي قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحجّ، فلا يقدر على ترك عادته، وعلى الرجوع إلى طاعة الله عزّ وجلّ أبداً، وإنّ المقصّر إذا عرف عمل وأطاع))[٢].

ينبع كره المجلسي للغلاة ومقته لهم بشكل أساسي من ميل هؤلاء المتصوّفة إلى إهمال «الظاهر»، أي الطقوس والتشريعات الظاهرية للإسلام. من هنا، فإهمال «الباطن» من قبل المقصّر يبدو أقل إشكالية. بحسب المجلسي، الغُلو ظاهرة غريبة تماماً على الإسلام، قادمة من المسيحية واليهودية. فاعتبار يسوع/ عيسى، ابناً لله، وهو مجرّد نبي مُرسَل في الإسلام، غلوّاً مسيحياً من وجهة نظر المسلمين. وبحسب التراث الشيعي، أعلن الإمام عليّ قائلاً: ((أبرأ من الغُلاة كبراءة عيسى من المسيحيين))[٣]. أمّا الغلو

(١) المجلسي، بحار الأنوار، جزء ٢٥/٢٦٥-٢٦٦، ٣٠٤، ٣٤٢.

(٢) المصدر السابق، صـ٢٦٥-٢٦٦. هذه المزاعم بخصوص اليهود والمسيحيين تناقض مزاعم أخرى في الفصل نفسه، وهي تنصّ على أنّ الغُلاة أسوأ بكثير من اليهود والنصارى، إذ إنّ الديانتين الأخيرتين توحيديتان، أمّا الغُلو فقائم على الشرك بالله. انظر المصدر السابق، صـ٣٠٤.

(٣) المصدر السابق، صـ٢٦٦.

اليهودي فيُعتبر ظاهرة أخطر، إذ إنّه اخترق الإسلام عن طريق أحد اليهود الذين اعتنقوه. وبحسب الحديث الشيعي، اعتنق رجل يهودي، يدعى «عبد الله بن سبأ»، وهو غالٍ شهير وأحد الأولياء في المذهب النُّصيري، الإسلام، وقد ترجم تبجيله المبالغ فيه ليشوع المذكور في الكتاب المقدّس إلى تبجيل وتأليه مبالغ فيه لعلي بن أبي طالب في الإسلام. قال عبد الله بن سبأ إنّ عليّاً «وَصي» محمد، أي خَلَفَه الروحي، كما كان يشوع وصي موسى. وكان ابن سبأ أول من أعلن أنّ حكم عليّ كان «فَرضاً دينياً»، وليس مطلباً سياسياً فحسب، وأوّل من لعن أعداء عليّ وقال إنهم مشركون، وأول من أنكر موت علي. الغريب في الأمر أنّ مزاعم ابن سبأ «الغالية» أصبحت في النهاية مذاهب ومعتقدات راسخة في الفكر الإمامي الشيعي. لهذا كتب كلٌّ من الكَشّي والنوبَختي -بعد إدراكهما لهذه الحقائق الخطيرة- في نهاية سيرتهما التي وضعاها عن ابن سبأ: ((ومن هنا قال من خالف الشيعة إنّ التشيّع والرفض مأخوذ من اليهودية))(١).

كرّس الشيخ الثقة الجلّي بدوره فقرة طويلة مهاجماً فيها مذهب «التفويض»، الذي كان سائداً في مذاهب الغلاة. وطبقاً لهذا المذهب، فوّض الله قدراته إلى الأئمّة ليحوّلهم إلى بشر خارقين، أو حتى ليحولهم إلى أشخاص ذوي طبيعة إلهية. وبحسب المذهب

(١) المصدر السابق، صـ٢٨٧. هذه النسخة من الكَشّي تظهر مع بعض التفاصيل في كتاب النوبَختي، فِرَق الشيعة، صـ٢٢-٢٣. انظر أيضاً:

M. G. Hodgson, " 'Abdallāh ibn Sabá ", EI٢ I (١٩٦٠),p. ٥١; W. F. Tucker, Mahdis and Millenarians: Shī'ī Extremists in Early Muslim Iraq (Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠٠٨), pp. ١٩–٩.

يعرّف النُّصيريون عقيدتهم «بالرفض»، على غرار بقية الشيعة، انظر على سبيل المثال: ديوان المكزون السنجاري، صـ٤٤، ١٠٨. عبارة «رفض السُّنّة».

النُّصيري، فـ«التفويض» مرحلة وسطية يمرّ بها العارف على دَرَج المعرفة بين «التقصير» و«التوحيد»، أي بين الفهم الظاهري للدين وبين فهم معناه الباطني[(١)]. يفترض موداريسي أنّ هناك فرعاً من الشيعة العراقية يسمّى «المفوّضة» يعود إلى زمن ما بعد الغيبة (القرن العاشر) آمن أعضاؤها بأنّ الله فوّض علمه وبعضاً من قدرته إلى الأئمّة. وطبقاً لهذه الفرضية، كانت هناك فرقة أخرى تعارض هذه الفرقة هي «المقصّرة» التي دافعت عن الظاهر فحسب، وزعمت أنّ الأئمّة مجرّد بشر.[(٢)] مثّلت وجهة نظر المجلسي استمراراً للفكر المحافظ عند المقصّرة، فقد رفض مذهب الغُلاة الأساسي في ظهور اللاهوت بسطر الأئمّة:

((واعتقادنا أنّ النبي صلعم سُمّ في غزوة خيبر، واعتقادنا في ذلك أنه جرى عليهم (على النبي والأئمّة من بعده) على الحقيقة، وأنه ما شُبّه للناس أمرُهُم كما يزعمه من يتجاوز الحدّ فيهم، بل شاهدوا قتلهم على الحقيقة والصحّة، لا على الحسبان والحيلولة، ولا على الشك والشبهة، فمن زعم أنهم شُبّهوا، أو واحد منهم، فليس من ديننا على شيء، ونحن منه بَراء))[(٣)].

بالنسبة إلى مصطلح «التفويض»، يحدّد المجلسي معناه بدلاً من رفضه، بأنّ الله فوّض إلى الأئمة القدرة على تأويل القرآن وتفسير

---

(١) ((من التقصير يَرقى (العارف) إلى التفويض، ومن التفويض يرقى إلى التوحيد، وهي المَحَجّة للسالك القاصد إذا تناهى إلى مدّة البلوغ إلى التوحيد)). (فقه الرسالة الرستباشية، صـ١١٤).

(٢) Modarressi, Crisis and Consolidation, pp. ١٩–٥١ والمثال عن ذكر كلا الفرقتين، انظر كتاب المجلسي، بحار الأنوار، جزء٢٥/ صـ٣٣٦-٣٣٧.

(٣) المجلسي، المصدر السابق، صـ٣٤٢-٣٤٣.

كلام النبي بشكل صحيح[١]. ويوكّد أيضاً أنّ الله لم يمنح الأئمّة أي استقلالية، فالأئمّة لا يحلّلون سوى ما حلّله الله، ولا يحرّمون إلا ما حرّمه الله، ولا ينفّذون سوى مشيئة الله، لأنّهم ليسوا أكثر من أشخاص أتقياء معصومين. فهم قادرون على معرفة مشيئة الله، كما الأنبياء، عن طريق الوحي[٢].

لكنّنا نقرأ حكماً قاسياً بحق الغُلاة في نهاية الفصل:

((قال الشيخ المفيد رحمه الله في كتابه «تصحيح الاعتقاد» في شرح كلام الصدّوق: الغُلُوّ في اللغة هو تجاوز الحد والخروج عن القصد، قال الله تعالى: {يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحقّ} (سورة النساء: ١٧١)، فمنع عن تجاوز الحدّ في المسيح، وحذّر من الخروج من القصد في القول، وجعل ما ادّعته النصارى غلوّاً لتعدّيه الحقّ على ما بيّنّاه. والغلاة من المتظاهرين بالإسلام، هم الذين نسبوا أمير المؤمنين (علياً) والأئمّة من ذريته إلى الإلهية والنبوّة ووصفوهم بالفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحدّ وخرجوا من القصد، وهُمْ ضُلّالٌ كُفّار، حَكَم فيهم أمير المؤمنين بالقتل والتحريق بالنار، وقضت عليهم الأئمّة بالإكفار والخروج عن الإسلام))[٣].

هذا الحكم للشيخ المفيد، العالِم الإمامي الشهير في الفترة البويهية، مدعوم بحقيقة أنّ أحد السفراء الأربعة للأئمّة (الوسطاء)، أبو جعفر محمد، كان قد لَعَن ابن نُصير عَلناً:

((لا حاجة بنا أنّ نحكم عليهم، وأن نوضّح مذهبهم إذ إنّ أبو

---

(١) المصدر السابق، صـ٣٣٢.

(٢) المصدر السابق، صـ٣٣٩. انظر أيضاً كتاب الهداية الكبرى، صـ٤٤٤.

(٣) المجلسي، المصدر السابق، صـ٣٢٤-٣٢٥. انظر أيضاً الحكم نفسه في المصدر السابق، صـ٣٤٢.

جعفر، رحمه الله، قال عن الغلو: اعلم أنّ الغُلُوّ في النبي والأئمّة عليهم السلام إنّما يكون بالقول بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء الله تعالى في العبودية، أو في الخلق والرزق، أو إنّ الله تعالى حلّ فيهم، أو اتّحد بهم، أو إنّهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمّة عليهم السلام إنّهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواحهم بعضهم إلى بعض، أو القول بأنّ معرفتهم تُغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي.

والقول بكلّ منها إلحادٌ وكفر، وخروجٌ عن الدين، كما دلّت عليه الأدلّة العقلية والآيات والأخبار، وقد عرفت أنّ الأئمّة عليهم السلام تبرّأوا منهم، وحكموا بكفرهم، وأمروا بقتلهم)[1].

هذا الحكم الذي أورده المجلسي يخصّ النُّصيريين أيضاً، إذ إنّهم كان سابقاً يُعتبرون من الغُلاة المذكورين في فصل «نفي الغلو»، يقول الكشّي:

((رجلٌ اسمه محمّد بن نُصير النميري البصري زعم إنّ الله تعالى لم يظهر إلا في هذا العصر، وإنّه عليّ وحده، فالشرذمة النُّصيريّة ينتمون إليه، وهم قومٌ إباحية تركوا العبادات والشرعيات، واستحلّت المنهيّات والمحرّمات، ومن مقالهم: إنّ اليهود على الحق، ولسنا منهم، وإنّ النصارى على الحق ولسنا منهم))[2].

بالرغم من أنّ حكم المجلسي الجائر لم يصدر على شكل فتوى، لكن يمكن اعتباره حكماً يعكس وجهة النظر الإخبارية المحافظة ضمن التيار الشيعي، القائلة بالاعتماد على القرآن والأحاديث وحدهما مصدراً أساسياً للتشريع، ونفي التأويل والاجتهاد. هذه

(١) المصدر السابق، صـ٣٣٦.

(٢) المصدر السابق، صـ٢٨٥-٢٨٦.

الاتهامات ضدّ الغُلاة بشكل عام، والنصيريين بشكل خاص، تضمّ أقوى الكلمات الدالّة على الزندقة والكفر[1]، وقد تترك انطباعاً عاماً بأنّهم كانوا منبوذين ومقصيّين من قبل جميع الشيعة. بطبيعة الحال، يبدو أنّ خيار المجلسي الاقتباس عن علماء سابقين من الحقبة الوسيطة كان انتقائياً للغاية، إذ إنّ هناك وجهة نظر أخرى مختلفة تماماً كانت سائدة في العصور الوسطى، وقد استمرّت في ممارسة تأثيرها على الفكر الشيعي منذ ذلك الوقت وحتى اليوم.

٢, ١. النظرة الشيعيّة المتسامحة تجاه النُّصيريين

كما نوّهنا سابقاً، إنّ وجهة نظر المجلسي لا تمثّل وجهة نظر الشيعة ككل، إنّما تمثل التيار المحافظ من المقصّرة فحسب، وقد سُمّي لاحقاً بالإخباريين. وكما هو مُتَوَقَّع، ظهر رأي متسامح وأقلّ تشدّداً من تيارات شيعية أخرى، هؤلاء الذين يشرّعون الباطن والتأويل، أو على الأقلّ يجيزون للعلماء الاجتهاد فيما يتعلّق بالقرآن والأحاديث. وبما أنّ هذا الفرع الذي يسمى «الأصولي» كان أقوى من الفرع «الإخباري» ضمن الفكر الشيعي الحديث، فإنه يتطلّب منّا اهتماماً خاصاً. كتاب تاريخ الفرق والمذاهب الشهير «فِرَق الشيعة» للنوبختي (توفي سنة ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) يعكس وجهة نظر عن رأي المجلسي. إن عنوان الكتاب بحدّ ذاته يجعلنا ندرك كثرة الطوائف والفرق التي يمكن القول عنها إنّها شيعية، وهذه وجهة نظر انتقدها ناشرو الكتاب في لبنان عام (١٩٧٤)[2]. بالنسبة إلى النوبختي، يبدو هذا الانشقاق طبيعياً، كما

---

(١) لشرح وافٍ عن أنماط مختلفة من الزندقة، انظر:

B. Lewis , Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East (new ed., Chicago: Open Court Publishing, ٢٠٠٢), pp. ٢٨٣–٢٩٤

(٢) انظر مقدّمة المحرّر اللبناني والناشر في بداية الكتاب: النوبختي، فِرَق الشيعة، صـ أ، والصفحة التالية، لكنها تفتقر إلى رقم صفحة.

أنّـه ظاهـرة شـائعة في الفكـر الشـيعي. يـصرّح في مقدّمـة كتابـه:

((أمّـا بعـد فـإنّ فـرق الأمـة كلهـا المتشـيّعة وغيرهـا اختلفـت في الإمامـة في كل عـصر ووقـت كلّ إمـام بعـد وفاتـه وفي عـصر حياتـه منـذ قبـض الله محمـداً صلعـم. وقـد ذكرنـا في كتابنـا هـذا مـا يتناهـى إلينـا مـن فرقهـا وآرائهـا واختلافهـا ومـا حفظنـا ممّـا رُوِي لنـا مـن العلـل التـي مـن أجلهـا تفرّقـوا واختلفـوا ومـا عرفنـا في ذلـك مـن تاريـخ الأوقـات. وبـالله التوفيـق ومنـه العـون))[١].

يخبرنـا النوبختـي أنّـه بعـد وفـاة الإمـام الحـادي عـشر الحسـن العسـكري، انقسـم الشـيعة إلى أربـع عـشرة فرقـة، وأنّ الإماميـة (الذي يشـكّلون اليـوم مـا يُعـرف بالتيـار الشـيعي الرسـمي) كانـت واحدة من تلـك الفِـرق[٢]. ومـع أنّ النوبختـي لا يعتـبر الفرقـة الحق، سـوى الفرقة الإماميـة -التـي ينتمـي إليهـا- ، فانتقـاده للفـرق الأخـرى محـدود جداً. وعندمـا يتطـرّق إلى موضـوع ابن نصـير، فإنّـه يتّهمه بالـشرك والزندقة، ويحكـم عـلى فرقتـه، النُّمَيرية/ النَّميريـة، بأنّها واحدة من فـرق الغُلاة[٣]. عـلاوة عـلى ذلـك، لا يتّهـم النوبختـي أيّـاً من الفـرق الأخـرى بالكفر أو الإلحـاد. كـما يشـير محمّـد جافـاد مشـكور في مقدّمـة الترجمـة الفرنسـية لكتـاب «فـرق الشـيعة» قائـلاً: ((النوبختـي، مثـل الشهرسـتاني، مُكتَفٍ بالإخبـار بأمانـة عـن آراء الفـرق باختـلاف مذاهبهـا، ونـادراً مـا يكيـل اللعنـات وكلـمات الـذم عـلى تلـك الفـرق التـي أرادت رفـع مسـتوى زعمائهـا أو قاداتهـا إلى مسـتوى الألوهيـة))[٤].

(١) المصدر السابق، صـ٢.

(٢) المصدر السابق، صـ٩٦-١١٢.

(٣) المصدر السابق، صـ٩٣-٩٤.

(٤) M. J. Mashkur, Al-Nawbakhtī : Les sectes Shiites: Traduction annotée avec introduction (٢nd ed., Tehran: no publisher, ١٩٨٠), p. ٥

مقارنة مشكور، بين موقف النوبختي، وموقف العالم الشيعي[١] محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي سنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، صاحب الكتاب الموسوعي الشهير «المِلل والنحل»، صحيحةٌ. في هذا الكتاب، نلاحظ أنّ مذهبهما بخصوص الأئمّة كأشخاص تجسّد فيهم اللاهوت يُقدّم على أنّه «قول»، وليس هرطقة. إضافةً إلى ذلك، يختتم الشهرستاني فصله بالانتهاء من سرد الفرق والملل الإسلامية دون أن يُقصي النُّصيريّة أو يلعنها[٢]. يشير كلٌّ من غيماريه ومونو إلى أنّ نبرة الشهرستاني معتدلة. إذ يقدّم الأول سرداً للمذاهب والفرق الإسلامية المتنوّعة على أنّها «أقوال/ مقالات/ مذاهب» وليست هرطقات أو «ضلالات/ فضائح»، وهذه مصطلحات سنّيّة اعتيادية.

يتّهم الشهرستاني الغُلاة «بالحيرة» لكن ليس «بالكُفر»[٣]. وإذا كان انتماء الشهرستاني إلى الفكر الإمامي الشيعي أمراً مشكوكاً فيه بسبب الإشكالية التي تتخلّل هويّته، فهناك مثال آخر عن الموقف الشيعي المتسامح تجاه النصيريين، يتمثّل في موقف العلّامة الحِلّي (توفي سنة ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) الإمامي الشيعي. إنّ نظرة الحِلّي -الذي يعتبر مفكّراً أصولياً قروسطياً

(١) مازال من الصعب تحديد هوية الشهرستاني. اعتقد ابن تيمية أنّه كان إمامياً، لكن أغلب علماء السنّة يزعمون بأنّه كان إسماعيلياً يلتزم التقيّة لتجنّب الاضطهاد. انظر مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب الشهرستاني.
D. Gimaret and G. Monnot (trans., intro.,notes), Shahrastani: Livre des religions et des sectes (Paris: Peeters/Unesco, ١٩٨٦), pp. ٦٢–٥٩; D. Steigerwald, "Al-Shahrastānī's contribution to medieval Islamic thought", in T. Lawson (ed.), Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought (London/New York: I. B. Tauris, ٢٠٠٥), pp. ٢٦٦–٢٦٥.

(٢) الشهرستاني، الملل والنِحَل، صـ١٩٢-١٩٣.

(٣) Gimaret and Monnot, Shahrastani, pp. ٤٤–٤٥

رائـداً- مختلفـة تمامـاً عـن نظـرة المجلسـي الإخبارية، بخصـوص الغـلاة.

الدراسـات التـي قـام بها هنري لاوسـت بخصـوص مسـألة الثنائية في الإسـلام[1] تدعـم الفرضيـة القائلـة بوجـود موقـف آخـر تجـاه النُّصيريّـة ضمـن التيـار الشـيعي أكثـر اعتـدالاً وتسـامحاً. فهـو يسـتخدم في دراسـاته مثـال الحسـن بـن يوسـف الحِلّي، وهـو عـالم لاهـوتي إمامـي مهـم، نجـح في التأثـير عـلى حاكـم فـارس «الخـان محمّـد أولجايتـو» ودفعـه إلى اعتنـاق المذهـب الشـيعي، وإعلانـه مذهبـاً رسـمياً للدولـة في بدايـات القـرن الرابـع عشر. وبهـذا تحـوّل الـصراع بـين الخانـات والمماليـك خـلال فـترة قصـيرة إلى صراع بـين الشـيعة والسـنة (قبـل أن يعتنـق الخـان التـالي المذهـب السـنّي). ألّـف الحِـلّي نـزولاً عنـد رغبـة الحاكـم، كتابـه الشـهير «منهـاج الكَرامَـة في مَعرفـة الإمامـة»، الـذي ردّه عليـه اللاهـوتي المملوكـي الشـهير ابـن تيميـة في كتابـه «منهـاج السُّـنّة». هـذا الجـدل الـذي نشـأ بـين هذيـن الرجلـين ذو صلـة وثيقـة بدراسـتنا هـذه. فالموقـف تجـاه النُّصيريّـة كان يعتـبر مـن المسـائل المثيرة للجـدل. ففـي حـين أنّ ابـن تيميـة نظـر إلى النُّصيريـين عـلى أنّهـم أسـوأ الكفـرة الضُّـلّال، هـم في نظـر الحِلّي مسـلمون شـيعة صحيحـو الإسـلام، ولا يجـب الحكـم عليهـم إلا مـن خـلال مغالاتهـم في حـبّ علـيّ وتبجيلـه. يقـول لاوسـت إنّ هـذا التسـامح النسـبي مـا هـو إلا محاولـة مـن الحِلّي لتوحيـد الشـيعة المشـتّتين. لا يعتـبر لاوسـت هـذا الموقـف تأليفـاً دينيـاً حقيقيـاً بـين الإماميـة مـن جهـة، وبـين النصيريـة وغيرهـا مـن الفـرق الشـيعيّة الثانويـة مـن جهـةٍ أخـرى، إنّـما هـو عبـارة عـن حاجـة

---

(١) مجموعة مقالاته عن هذا الموضوع موجودة ضمن كتاب:
H. Laoust, Pluralismes dans l'Islam (Paris: Geuthner, ١٩٨٣)

تكتيكية للتأليف بينهما تحت الحكم المملوكي.[1] بالتأكيد، يُظهِر الحِلّي في كتابه «خاصة الأقوال» موقفاً سلبياً متطرّفاً تجاه مؤسسي الفرقة، فيذكر ابن نُصير عالِماً لَعَنَهُ الإمام عليّ الهادي[2]، بينما يصف الخصيبي بأنّه ((فاسد المذهب، وكذّاب، وصاحب مقالة ملعونة لا يُلتَفَت إليه))[3]. علاوة على ذلك، يظهر وصف آخر لابن نُصير في الكتاب نفسه، فيُذكَر أنّه ورد اسمه ضمن كتاب «الضُّعَفاء» للغدائِري (عالِم إمامي من القرن الحادي عشر) كون فرقته سُمِّيَت تَيَمّناً باسمه، لكن جرى وصفه بأنه ((من أفاضل أهل البصرة عِلماً))[4]. والأمر المثير للاهتمام أنّ الحِلّي استَهجَنَ النُّصيريين ومؤسسي مذهبهم، لكنّه لم يلعنهم أو يدعو إلى نبذهم من المجتمع الإسلامي كما فعل المجلسي. لقد لَعَن الحِلّي النُّصيريين لكنه لم يقل عنهم زنادقة أو ملاحدة، والدافع وراء هذا التسامح يبدو أكثر تعقيداً من تأليفٍ تكتيكيّ ضدّ الأعداء السُّنّة.

٣,١. الموقف المزدوج تجاه الغُلاة

من الصعب جداً التوصّل إلى قرار حاسم بخصوص مسألة الفَرق بين المفوّضة والمقصّرة، وبين الموقف الأصولي والموقف الأخباري من النُّصيريين، بالرغم من أنّ سماح التيار الأصولي

---

(١) ٤٢) H. Laoust., "La critique du Sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī", REI ٤٣ (١٩٦٦), pp. ٨٥–٩٥; "Les fondements de l'Imamat dans le Minhāj d'al-Ḥillī", REI ٦٦ (١٩٧٨), p. ٣١٨.

(٢) الحسن بن يوسف الحِلّي، خُلاصَة الأقوال في معرفة الرجال، (قُمْ: مؤسّسة نشر الفقاهة، ٦٩٩١)، صـ٠١٤.

(٣) الحِلّي، خلاصة الأقوال، صـ٩٣٣.

(٤) المصدر السابق، صـ٤٠٥.

بالاجتهاد ساعد على خلق نظرة أكثر تحرّراً تجاه الفرق والمذاهب الباطنية. لذا ينبغي القيام بدراسة أعمق للمزيد من المصادر. قد لا يكون هذا الموقف المتسامح تجاه النُّصيريين نتيجة الشقاق الأصولي-الأخباري، بل قد يكون ناتجاً أيضاً عن الوضع الخاص للغلاة في بواكير الفكر الشيعي.

التسامح الإمامي لا يندرج على النصيريين فحسب، بل يندرج أيضاً على الغُلاة الذين سبقوهم جميعهم. ويشير لياكات تاكيم في دراسته حول الفكر الشيعي المبكّر إلى أنّ الأدب الإمامي يتضمّن موقفاً متسامحاً تجاه جابر بن يزيد الجُعفي، وهو غالٍ شهير من الكوفة (كما أنّه أحد الأولياء عند النصيريين). يعتبره البعض «متطرّفاً»، والبعض الآخر ناقلاً أميناً للأحاديث، حتى إنّ كُتّاب السيرة الشيعة يدافعون عنه ضدّ اتهام السنّة له بالجنون، مفسّرين تصرّفه بأنّه كان ناجماً عن التزامه بالتقيّة مخافة إلقاء السلطات الأموية القبض عليه.[1] ويكتفي الحِلّي بوصف (أبو الخطّاب) بأنه رجل «ملعون»، وبوصف المفضّل بن عمر بأنه الناقل «الضعيف» الذي ساند (أبو الخطّاب) لكنه هاجم الغُلاة الآخرين، كما أنه نقل براءة الكَشّي ومديحه للمفضّل وثناءه عليه[2]. يبدأ الازدواج من عبد الله بن سبأ، أول غالٍ في التاريخ الشيعي، فبحسب التراث الإمامي، عندما أمر عليّ بن أبي طالب بحرق ابن سبأ لادّعائه ألوهية الإمام، طلب منه أتباعه إعادة النظر في حكمه، قائلين: ((أتقتلُ رجلاً يدعو إلى حبّكم أهل البيت، وإلى ولايتك، والبراءة

---

(١) L. N. Takim, The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam (Albany, N.Y.: State University of New York Press, ٢٠٠٦), pp. ١٦٣-١٧٩

(٢) الحِلّي، خلاصة الأقوال، صـ٤٠٧، ٤٢٩.

من أعدائك؟))، عندها عَدَلَ عليّ عن رأيه، ونفاهم إلى المدائن[1]. هذا القرار كان رمزياً إلى أبعد حد، إذ كان من الصعب إقصاء الغُلاة الذين كانوا من أكثر المروّجين حماسةً للمذهب الشيعي. لم يكن الخصيبي أوّل غالٍ يعتبر مرجعية إمامية، فالمفضّل بن عمر، الغالي الأكثر اقتباساً عنه في الأدب النُّصيري، وهو يعتبر كذلك ولياً من الأولياء عند النصيريين، يرد اسمه في كتاب المجلسي «بحار الأنوار» كواحد من المرجعيات الإمامية المهمة. فمثلاً، المفضّل هو أحد الشهود الذين شهدوا انتقال الوصاية من الإمام جعفر إلى ابنه موسى الكاظم.[2] وقيل إنّه تلقّى تعليمات شخصية من الإمام جعفر حول مسائل حيوية كالطب[3]، واللاهوت[4]، والطقوس.[5] وقد ذُكِرَ أيضاً أنّ الإمام جعفر قد أمر بلعن المفضّل والبراءة منه عندما سمع أنه يزعم إنّ الإمام قادر على التحكّم بأرزاق الناس وأقدارهم[6]. على غرار الحِلّي، يتّهم المجلسي أيضاً المفضّل بتقديم الدعم لأبي الخطاب[7]. الجدير بالملاحظة أنّ النوبختي لم يذكر المفضّل في كتابه «فِرَق الشيعة»، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّه لم يعتبره غالٍ على الإطلاق.

يوظّف الخصيبي في تقيّته -وبذكاء- كثيراً من أحاديث المفضّل

(١) النوبختي، فرق الشيعة، صـ٢٢.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٧/ صـ٢٥٣، ٣٤٨. ج٤٨/ صـ١٥-١٧.

(٣) المصدر السابق، ج٥٩/ صـ٢٥٩.

(٤) المصدر السابق، ج٤٨/ صـ٢٢.

(٥) المصدر السابق، ج٨٨/ صـ٢٠٠.

(٦) المصدر السابق، ج٢٥/ صـ٣٠١.

(٧) المصدر السابق، صـ٣٢٣.

الباطنية، إذ يستشهد بها في كتاباته من أجل أفراد فرقته[1]، كما أنّه يوظّف أحاديثه وأخباره التقليدية في كتابه الذي أهداه إلى الحاكم الحمداني-الإمامي[2].

وتفسير هذا الازدواج الغريب يبدو أنّه نابعٌ من وعي العلماء الإماميين بأنّ الغلاة، الذين رفضوهم بوصفهم كفاراً وزنادقة بعد الغيبة، كانوا من أهمّ مطوّري ومحدّثي الأفكار اللاهوتية ضمن التيار الشيعي، كإلزام الناس بلعن الخلفاء الثلاثة الأوائل والصحابة الذين رفضوا بيعة علي، والإيمان بانتقال النور الإلهي من الإمام إلى خَلَفِه أو وصيّه، إضافة إلى الإيمان بعودة الإمام القائم في آخر الزمان (الرجعة). هذه المعتقدات جميعها كانت تعتبر في الأصل «غُلُوّاً»، لكنها دخلت لاحقاً في الفكر الشيعي التقليدي. بعض معتقدات الغُلاة تمّ رفضها، لكنها بقيت محفوظة داخل بعض الدوائر التي تحوّلت لاحقاً إلى حلقات باطنية سريّة، كالشيخية والبهائية في بلاد فارس في القرن التاسع عشر.

يسلّط محمّد أمير معزّي في عمله حول الفكر الشيعي المبكّر الضوء على وضع الغلاة. مقيماً نظريته على مصادر إمامية مبكّرة، وبالتحديد كتاب «بصائِر الدرجات» للصفار القمّي (توفي سنة ٢٩٠هـ/ ٩٣٠م)، وقد توصّل إلى نتيجة مفادها أنّ الجماعة الشيعيّة الأصلية تكوّنت من حَلَقَتَين: حلقة خارجية وأخرى داخلية. الحلقة الخارجية كانت مكوّنة من عوام المؤمنين، أو العامّة، الذين درسوا علوم الظاهر. أمّا الحلقة الداخلية فكانت تضمّ الخاصّة

---

(١) انظر على سبيل المثال، الحديث الذي شرح فيه الإمام جعفر للمفضّل مراحل التناسخ والمسوخية. أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ٢٢-٢٣.

(٢) الهداية الكبرى، صـ٣٩٢-٤٤٤.

الأكارم المقرّبين من الأئمّة، والذين كانوا ضليعين في علوم الباطن والتوحيد. وقد تمّت صياغة الأفكار والمعتقدات الرئيسية للمذهب الشيعي من داخل هذه الحلقة الداخلية، على أساس فكرة أنّ الإمام امتلك قوى وقدرات استثنائية، وشارك علمه الإلهي مع أولئك المقرّبين منه[١]. كان الغرض من هذه البنية المكوّنة من حلقتين الحفاظ على التقيّة. فعندما يفشي أحد أفراد الحلقة الداخلية سرّاً عظيماً، كان الإمام يلعنه ويتبرّأ منه، ليس لإفشائه السرّ المقدّس فحسب، بل لأنّه انتهك واجب التقيّة أيضاً. في معظم الحالات، لم يكن هذا اللعن يتضمّن إقصاءاً أو براءةً من الغالي، كما أنّ بعض الغُلاة تمكّنوا من عبور فضاء الحلقة الداخلية للإمام إلى الحلقة الداخلية لوصيه أو خَلَفِهِ (كعبور ابن نُصير من حلقة الإمام عليّ الهادي إلى حلقة الإمام الحسن العسكري)[٢].

فقرة في كتاب «أمّ الكتاب» تدعم الفرضية القائلة إنّ الغُلاة كانوا يُنتَقَدون لانتهاكهم قانون التقيّة، وليس لإفشائهم أسرار تعاليمهم الباطنية. وطبقاً لما جاء في هذه الفقرة، ادّعى بعض العارفين المشهورين، كجابر الجُعفي وجابر بن عبد الله، أمام الإمام الباقر أنّ ابن سبأ لم يكن يستحق إنزال تلك العقوبة المجحفة بحقّه، وأنّهم يدينون بالمذهب نفسه الذي قُتِلَ ابن سبأ من أجله. ثمّ شرح لهم الباقر قائلاً: إنّ ابن سبأ ما كان ينبغي أن يكشف سرّاً لا يحقّ لأحدٍ كشفه سوى المهدي في آخر الزمان[٣].

---

(١) M. A. Moezzi, *Le guide divin dans le Shīʿisme originel: aux sources de l'ésotérisme en Islam* (Paris: Verdier, ١٩٩٢), pp. ٢٢٨-٢٤٣, ٣٠٥-٣٠٦

(٢) المصدر السابق، صـ٣١٣-٣١٥.

(٣) هاينز هالم، الغنوصية في الإسلام، صـ٩٦-٩٨.

مـن هنـا يمكننـا التوصّـل إلى نتيجـة في غايـة الأهميـة، وهـي أنّ الغُـلاة لم يكونـوا مجـرّد فرقـة هامشـية، بـل كانـوا جـزءاً حيويـاً مـن الحلقـة الداخليـة المقرّبـة مـن الإمـام. لقـد قـام الغُـلاة بنقـل أحاديـث وأخبـار مبـاشرةً مـن الإمـام، وأقامـوا دعوتهـم باسـمه. في بعـض الأحيـان زعمـوا جهـاراً نهـاراً إنّهـم تلقّـوا معـارف باطنيـة غنوصيـة منه واتُّهِموا بالغُلُوّ. حتى إنّ بعض الغُلاة مضـوا إلى أبعـد مـن ذلـك وزعمـوا إنّهـم تلقّـوا قـوى وقـدرات إلهيـة اسـتثنائية منـه. لذلـك تـمّ لعنهـم والـبراءة منهم، وفي بعـض الأحيـان حُكـم عليهـم بالمـوت مـن قبـل السـلطات السـنيّة. بعـد الغيبـة ظهـرت الحاجـة إلى توحيـد الشـيعة ولمّ شـملهم لتفـادي الإبـادة بعـد أن بقـوا مـن دون إمـام. بقيـت الحلقـة الداخليـة مفتقـرة إلى مصـدر تشريعهـا، ولم تعـد هنـاك حاجـة لتلعـب دوراً في خلـق الأفـكار، حتـى إنّهـا تحوّلـت إلى عائـق في تشـكيل عقيـدة لاهوتيـة تتناسـب مـع عمـوم المجتمـع الشـيعي، أو العامّـة. في ضـوء هـذه الفرضيـة علينـا أن نفهـم سـبب إقصـاء الفرقـة النُّميرية/ النَّميريـة ومـن بعدهـم النُّصيريّـة كجـزء مـن رفـض عـام للجماعـات السريـة- الغنوصيـة خـلال فـترة تأسـيس التيـار الشـيعي-الإمامي المعتـدل. تابـع الزعـماء النُّصيريـون عمـل الحلقـة الداخليـة عـن طريـق جمـع أخبـار وأحاديـث العارفـين وتطويرهـا.

بالنتيجـة، ظهـر موقفـان تجـاه النصيريـين؛ الموقـف الأول رفضهـم رفضـاً قاطعـاً مـع بقيـة الغُـلاة الآخريـن، باعتبـار أنّ تصوّفهـم وطرقهـم الباطنيـة تشـكّل تهديـداً للفكـر الإمامـي التقليـدي. الموقـف الآخـر أكثر تسـامحاً، وذلـك لأسـباب لاهوتيـة وعمليـة، مـع العلـم أنّ الغُـلاة مـن المصـدر نفسـه الـذي نبعـت منـه الإماميـة، فهـم يتشـاركون معهـم العديـد مـن المعتقـدات والأفـكار والتاريـخ، ونتيجـة لذلـك، يمكـن الاعتـماد عليهـم كحلفـاء سياسـيين أكفّـاء عنـد الحاجـة. كانـت

هـذه المصالـح ذات أهميـة كبيرة خـلال نهايـة الفـترة الوسـيطة، لكـنْ زالـت أهميتهـا اليـوم.

[٢] التكفير السنّي للنُّصيريين

إذا كان مـن الممكـن التحـدّث عـن موقفـين متمايزيـن في الفكـر الشـيعي تجـاه النُّصيريـين، فـإنّ الأدب السـنّي الوسـيطي يتضمّـن إجماعـاً عامـاً بـين السُّـنّة برفـض النُّصيريـين ولعنهـم. فقـد أعلـن علـماء السـنّة كفرهـم، في حـين أنّ الشـيعة كانـوا ينظـرون إليهـم عـلى أنهـم فرقـة إسـلامية يتخلّلهـا بعـض اللغـط في هويتهـا ومعتقداتهـا المثـيرة للجـدل، أمّـا أفـكار الغُـلاة المتطرّفـة فكانـت تعتـبر غـير مقبولـة إطلاقـاً. ينظـر مـؤرّخ الملـل والمذاهـب الشـافعي عبـد القاهـر البغـدادي (تـوفي سـنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، في كتابـه «الفَـرْقُ بـين الفِـرَق»، إلى النُّصيريـين، الذيـن سـمّاهم بتسـميتهم الأصليـة «النُّمَيريـة»، عـلى أنّهـم زنادقـة مثلهـم مثـل بقيـة الغُـلاة، طالما أنهـم يشركـون بـالله ويعبـدون آلهـة أخـرى غـير الله[1]. والتهمـة الأساسـية التـي يطلقهـا بحقّهـم هـي أنّهـم يؤمنـون بمذهـب «الحُلـول»، أي أنّ الله حَلَّ بابـن نُصـير عـلى غـرار بقيـة أفـراد عائلـة النبـي محمّـد: عـليّ وفاطمـة والحسـن والحسين (أهـل الكِسـاء).[2] هـذا الـرأي مرفـوض تمامـاً في اللاهـوت النُّصـيري. يقـول لاوسـت إنّ الهجـوم السـنّي، كـما أنّ حالـة التسـامح الشـيعي، يقومـان عـلى خلفيـة سياسـية. وكتـاب «الفَـرْق بـين الفِـرَق» يمثّـل تجديـداً وإحيـاء للفكـر السـنّي في عهـد الخليفـة القـادر بـالله (تـوفي سـنة ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)، بعـد

(١) عبد القاهر البغدادي، الفَرق بين الفِرَق، صـ٢٣٩.

(٢) المصدر السابق، صـ٢٤٢.

الحكم البويهي الشيعي.[1] وسنلاحظ ازدياداً في حدّة العَداء تجاه الشيعة خلال حياة عبد القاهر البغدادي في نهاية الفترة الوسيطة (من القرن الثاني عشر وحتى الرابع عشر) عَقِبَ الحِراك العنيف جداً للفِرَق الشيعيّة في سوريا وإيران ضدّ السلطات السنية، وبشكل خاص حركة «الحشّاشين» التابعة للمذهب النزاري- الإسماعيلي. وبخلاف الوقائع التاريخية، أُلقِيَ اللوم على الشيعة لسقوط الساحل الغربي للبحر الأبيض المتوسط وخصوصاً القدس في يد الغزاة الصليبيين[2]. هناك أيضاً حجّة سنية نمطية ضدّ الشيعة بعد القرن الثالث عشر، وهذه المرة تقوم على خلفية تاريخية، وهي اتّهامهم بالتعاون مع المغول لتدمير الخلافة العبّاسية[3]. وقد وصل هذا العداء ضدّ الشيعة إلى قمّته في كتابات ابن تيمية، الداعية السنّي الحنبلي الشهير في القرن الرابع عشر، الذي شكّل هجومه على النُّصيريين جزءاً من نزوع تكفيريّ عامّ لكافة الفرق والمذاهب الشيعيّة في سوريا. يمثّل ابن تيمية الموقف السنّي الرسمي تجاه النُّصيريين، وهو لم يكتفِ بتكفيرهم فحسب، بل طالب بإقصائهم والقضاء عليهم.

---

(١) H. Laoust, "La classification des sectes dans le farq d'al-Baghdādī", REI ١٩٦١) ٣٩),p. ٥٨

(٢) بخصوص صراع الإمبراطورية الفاطمية- الإسماعيلية الشيعيّة في مصر ضدّ الغزاة الصليبيين، انظر على سبيل المثال:

F. Daftary, The Assassin Legend: Myths of the Ismàilis (London/New York: I. B. Tauris, ١٩٩٥), pp. ٦٧–٦٦.

(٣) بالنسبة إلى الحقائق والوقائع التاريخية التي تثبت هذه الاتهامات، انظر: , Halm ١٨٤ .Shiism, p

١ , ٢. فتوى ابن تيمية[١]

سبق وناقشنا فتوى ابن تيمية من وجهة نظر تاريخية. وفي هذا الفصل سنسلّط الضوء على وثيقة الفتوى نفسها، وبجانبها وثيقتان أخريان لهما صلة بالموضوع. إذ إن لهذه الوثائق أهمية كبيرة، فهي توضح الموقف السنّي من الطائفة النُّصيريّة. وبما أنّ آخر ترجمة للوثيقة إلى اللغة الإنكليزية، وهي وثيقة تعود إلى أكثر من قرن ونصف من الزمن، وقد نفّذها إدوارد سالسبوري (E. Salisbury JAOS, ١٨٥١)، تعاني من نقصٍ وحالات حذف، كما جرى انتقادها لعدم دقّتها من قبل سانت غويارد، فسنقدّم ترجمة جديدة للفتوى هنا (راجع الملحق رقم ٨). يعود مقال سانت غويارد في تاريخه، وهو يتضمن ترجمته الجديدة للفتوى إلى الفرنسية، إلى القرن التاسع عشر[٢]. يبدو النصّ العربي الذي اعتمده غويارد، الذي أخذه عن مخطوطات الجمعية الفرنسية للدراسات الآسيوية، أنه المصدر العربي الأكثر أصالة، إذ إنّ النسخ الأخرى التي نُشِرَت من الفتوى نفسها جرى تعديلها أو التلاعب فيها، كما سنبيّن لاحقاً. النصّ يتكوّن من جزأين: «استفتاء» مجهول، وهو عبارة عن استشارة شرعية، و»الفتوى»، الرأي الشرعي لابن تيمية. دراسة كِلا الجزأين تكشف عن فوارق هائلة بينهما، فالجزء الأول يُظهر معرفة واسعة بالعقيدة النُّصيريّة، ولو أنّها معرفة سطحية

(١) هذا الفصل قائم جزئياً على أساس مقال للكاتب نفسه، مع بعض الإضافات والترجمات الإضافية

Y. Friedman, "Ibn Taymiyya 's fatāwa against the Nuṣayrī-ʿAlawī sect" Der Islam, ٢٠٠٥) ٢/٨٢), pp. ٣٦٣–٣٤٩

(٢) M. St. Guyard , "Le fatwa d'Ibn Taymiyya sur les Nossairis, publie pour la premiere fois avec une traduction nouvelle", Journal asiatique (٦eme serie) ١٨٧١) ١٨), pp. ١٩٨–١٥٨.

وغير دقيقة. على أيّة حال، هذه المعرفة غير بادية ضمن ردّ ابن تيمية[1]. وبما أنّنا عالجنا فتاوى أخرى لابن تيمية، سنتعامل مع هذه الفتوى -فتوى (أ)- على أنّها الفتوى الأساسية.

(فتوى: أ)

استفتاء: ما تقول السادة العلماء أئمّة الدين رضي الله عنهم أجمعين وأعانهم على إظهار الحقّ وإخماد شعب المبطلين في النُّصيريّة القائلين باستحلال الخمر وتناسخ الأرواح وقِدَم العالم وإنكار البَعث والنشور والجنّة والنار في غير الحياة الدنيا وبأنّ الصلوات الخمس عبارة عن خمسة أسماء، وهي: عليّ وحسن وحسين ومحسن وفاطمة. فذكر هذه الأسماء الخمسة على رأيهم يجزيهم عن الغسل من الجنابة والوضوء وبقية شروط الصلوات الخمسة وواجباتها.

فتوى: هؤلاء القوم المُسَمّون بالنُّصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثيرٍ من المشركين، وضَرَرهُم على أمّة محمّد صلى الله عليه وسلم أعظم من ضرر الكفّار المحاربين، من مثل كفّار التتار والفرنج وغيرهم، فإنّ هؤلاء يتظاهرون عند جُهّال المسلمين بالتشيّع وموالاة أهل البيت، وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه، ولا بأمر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب ولا جنّة ولا نار، ولا بأحدٍ من المرسلين قبل محمّد صلى الله عليه وسلم، ولا

(١) هذه الإشارة ذكرها بالتفصيل دوسو في كتابه تاريخ النُّصيريّة وعقيدتهم.
Dussaud, Histoire et religion des Nosairis, pp. XXV–XXVI, ٢٩–٣٠

بِمِلّة من المِلَل السالفة، بل يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند علماء المسلمين يتأوّلونه على أمور يفترونها، ويدّعون أنّها علم الباطن.

في حين أنّ السؤال يركّز أساساً على النصيريين، فإنّ السطر الأول من الردّ يُظهر بوضوح أنّ ابن تيمية يعتبرهم فرعاً من الإسماعيلية الشيعة. علاوة على ذلك، كما سنبيّن لاحقاً، سرعان ما يتّضح في الجزء التالي من الفتوى أنّه يتكلّم عن الإسماعيلية. فكلمة «نُصيرية» لا ترد سوى مرة واحدة في كامل الفتوى، خلال العبارة الافتتاحية فقط. وفي مكانٍ آخر، يذكر ابن تيمية أسماء مختلفة للفرقة التي يدور حولها السؤال: ملاحِدة، إسماعيلية، قرامطة، باطنية، خُرّمية، ومُحَمّرة، لكنّ لا وجود لكلمة «نُصيرية». هذه الأسماء جميعها، باستثناء التسمية الازدرائية (ملاحِدَة) مذكورة ضمن قائمة الأسماء التي سردها الغزالي في كتابه «فضائِح الباطنية» (في القرن الثاني عشر)، وهو كتاب يتعامل أساساً وحصرياً مع الإسماعيلية: الباطنية، القرامطة، القرمطية، الخُرّمية، الخُرمَدينية، الإسماعيلية، السبعية، البابكية، المُحَمّرة، والتعليمية[1].

ومع ذلك هناك نسخ أخرى من الفتوى نفسها تختلف عن نسخة سانت كويارد. فهناك اختلافات وفروقات كبيرة بين المجموعات الثلاثة لفتوى ابن تيمية: الفتاوى الكُبرى[2]، مختصر

---

(١) أبو حامد الغزالي، فضائِح الباطنية، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، صـ١١. يفسّر هذه الأسماء في المصدر السابق، صـ١١-١٧. يقرّ ابن تيمية أنّه اعتمد على هذا الكتاب لأغراضه. راجع كتاب عبد الرحمن النجدي الحنبلي، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، (القاهرة: دار الرحمة، ١٩٩٠)، ج ٢٨/صـ٦٣٥.

(٢) تقي الدين أحمد ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ج ٣/صـ٥٠٧.

الفتاوى المصرية[1]، ومجموعة أخرى من الفتاوى بعنوان «مجموع الفتاوى»[2]. تتضمّن نصوص الفتاوى الواردة في هذه الكتب الثلاثة الجملة نفسها مرفقة بأسماء الفرق، لكن بترتيب مختلف في كلٍّ منها، وأضاف إلى اسم «النصيرية»: ملاحدة، قرامطة، باطنية، إسماعيلية، نصيرية، خُرّمية، ومُحَمِّرة. إنّ فرضية أنّ نسخة سانت غويارد من الفتوى هي النسخة الأصلية، تبدو منطقية ومعقولة، في حين أنّ النسخ الثلاثة الأخرى، التي تمّت طباعتها بعد مرور قرن كامل، قد جرى تعديلها والحذف منها.

يبدو أن هذه النسخ تمّ تعديلها عن صيغتها الأًصلية لتتوافق مع نسخة تلميذ ابن تيمية، مؤلّف كتاب «مختصر الفتاوى المصرية»، بدر الدين محمّد بن عليّ البَعلي (توفي سنة ٧٧٨هـ/ ١٣٧٦م).[3] حتى إنّ البعلي سمح لنفسه بإضافة سطر كامل إلى فتوى أستاذه. لذا على افتراض أنّ قائمة الأسماء الأصلية للفرق التي يدور حولها السؤال موجودة في نصّ سان غويارد، عندئذٍ لم يرد ذكر النُّصيريّة سوى مرة واحدة خلال افتتاحية الفتوى. والفرضية التي تقول إنّ الفتوى تدور حول الإسماعيلية، وليس النُّصيريّة، تقوم على أسس دَلالية *Semantic*.

الاتهامات اللاهوتية الموجّهة ضدّ الفرقة، موجّهة ضدّ عقائد وأفكار إسماعيلية. صحيح أنّ بعضها قد يكون مرتبطاً بالنُّصيرية، كالتأويل المجازي للقرآن والشريعة وتأثيرات الفلسفة اليونانية فيها، لكنّ الاتهامات الأخرى، كالمصادر التي تأثّر بها إخوان

(١) بدر الدين محمّد بن عليّ البَعلي، مختصر الفتاوى المصرية لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، القاهرة، مكتبة المَدَني، ١٩٨٠، صـ٤٦١.

(٢) عبد الرحمن بن محمّد النجدي الحنبلي، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، القاهرة، دار الرحمة، ١٩٩٠، ج٣٥/صـ١٥٢.

(٣) لسيرة مختصرة عن هذا الشيخ في كتاب البعلي، مختصر الفتاوى المصرية، صـ١٥.

الصّفا[1]، لا يبدو أنّها ذات صلة بالنُّصيرية. حتى إذا افترضنا أنّ ابن تيمية يركّز على مسائل لاهوتية إسماعيلية، من الواضح أنّه يرمي اتهامات تاريخية معيّنة ليست موجّهة إلى النُّصيريّة على الأرجح، بل موجّهة إلى نشاطات كان يمارسها أعضاء الطائفة الإسماعيلية لنشر دعوتهم خلال القرون السالفة. تتضمّن هذه الاتهامات، بشكل أساسي، اتهاماً بقتل الحجّاج في مكّة عام ٢٩٤هـ/ ٩٠٦م، وسرقة الحجر الأسود من الكعبة ٣١٨هـ/ ٩٣٠م - ٣٤١هـ/ ٩٥٢م، والتعامل مع أعداء الإسلام (وبشكل خاص مع الصليبيين والمغول)، والسيطرة على مصر طوال قرنين من الزمن (الحكم الفاطمي من ٣٥٩هـ/ ٩٦٩م وحتى ٥٦٧هـ/ ١١٧١م، ومساعدة المغول على قتل خليفة بغداد عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م[2].

نتيجة لذلك، يظهر من فتوى ابن تيمية خلطه الواضح ما بين النُّصيريّة والإسماعيلية. وقد نشأ عن افتراضه الخاطئ والمغلوط أنّ النُّصيريين جماعة انشقّت عن الإسماعيلية. ومبرّر ذلك حقيقة أنّه خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر سيطرت جماعة النزّاريين الإسماعيلية على عدّة قلاع وحصون في جبال النصيريين، وهي تسمّى الآن جبال الأنصارية في سوريا. ونتيجة لذلك، تشارك النُّصيريون والإسماعيليون الرقعة الجغرافية نفسها لأكثر من قرنين من الزمن قبل زمن ابن تيمية وفتواه[3]. أضِف إلى ذلك، هناك كثير

---

(١) بخصوص هذه الرسائل الـ ٢٥ الإسماعيلية المجهولة، انظر: I. R. Netton, Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwān al-Ṣafā' (London/Boston: G. Allen and Unwin, ١٩٨٢); P. Marquet, "Ikhwān al-Ṣafā'", EI٢ III (١٩٧٥), pp. ١٠٩٨–١١٠٣

(٢) Guyard, "Le fatwa d'Ibn Taymiyya", pp. ١٦٩–١٧٠. وعن التاريخ واللاهوت الإسماعيلي المذكور هنا، انظر: W. Madelung, "Ismā'īliyya", EI٢ IV (١٩٧٨), pp. ١٩٨–٢٠٧

(٣) ارجع إلى الفصل الأول. وانظر أيضاً: B. Lewis, The Assassins: A Radical Sect in Islam (Oxford: Oxford University Press, ١٩٦٧), pp. ٩٧–١٢٤

من نقاط التشابه بين الطائفتين فيما يخصّ بعض المسائل اللاهوتية، كفكرَتَي الزمان الدائري والخلق الفيضي، بما أنّ الغُلاة تركوا تأثيرهم على كلٍّ من النُّصيريين والإسماعيليين الأوائل. ذكر محمّد أمين غالب الطويل، وهو أحد المؤرّخين العلويين المعاصرين، في كتابه «تاريخ العلويين»، حدوث لقاءات سلمية وديّة بين الفرقتين في بلدة عانا، ثمّ في صافيتا عام ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م، كمحاولات لتوحيد الطائفتين في فرقة واحدة[1]. سواءٌ أوقعت تلك اللقاءات أم لم تقع. بالتأكيد، لا يمكن التغاضي عن نقاط التشابه الكثيرة بين هاتين الفرقتين، اللتين تأثّرتا بالفكر الأفلاطوني المحدث، وتطوّرتا عن المصدر الشيعي نفسه.

كما أنّ نصّ ابن تيمية نفسه لا يعكس خلطه بين النُّصيريّة والإسماعيلية فحسب، بل يظهر الهوّة بين معرفته الواسعة بالإسماعيلية، ومعلوماته الضئيلة حول النُّصيريّة. هذا الاختلاف في المعلومات المتوفّرة للسنّة حول الفرقتين يرجع سببه إلى حقيقة أنّ المذهب الإسماعيلي قد انتشر عبر مصر وسوريا من خلال الدعوة في عهد الحكم الفاطمي في القرن العاشر، وعن طريق الجماعة النزارية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وبخلافهم، قام النُّصيريون -الذين كانوا مجرّد جماعة ضعيفة ومضطهدة- بتطوير مذهب متين في التقية. وهناك جملة أخرى في الاستفتاء تقدّم تفسيراً آخر:

((هذه الطائفة الملعونة استولت على جانب كبير من بلاد الشام، وهم معروفون مشهورون متظاهرون بهذا المذهب، وقد حقق أحوالهم كل من خالطهم وعرفهم من عقلاء المسلمين

(١) تاريخ العلويين. لا توجد أي إشارة لهذه اللقاءات في أيّة مصادر أخرى.

وعلمائهم ومن عامة الناس أيضاً في هذا الزمان، لأنّ أحوالهم كانت مستورة عن أكثر الناس وقت استيلاء الإفرنج المخذولين على البلاد الساحلية، فلمّا جاءت أيام الإسلام انكشف حالهم وظهر ضلالهم)) [١].

افتقار ابن تيمية إلى معرفة الطائفة النُّصيريّة يظهر في فتاوى أخرى أصدرها ضدّ الفرقة في سوريا.

٢,٢. فتاوى أخرى: ضدّ النُّصيريّة والدروز، وقضية المهدي النُّصيري

هناك فتوتان لابن تيمية (فتوى ب) و(فتوى ج)، بخصوص النُّصيريّة، موجودتان في موسوعة «الفتاوى الكبرى». بما أنّ هاتين النسختين أقصر من الفتوى الأساسية التي درسناها سابقاً (فتوى أ)، فلا حاجة لذكرهما في الملحق.

الفتوى القصيرة (ب) عبارة عن قرار شرعي عامّ عن الطريقة التي يجب أن يتعامل بها عموم السنّة مع النُّصيريّة والدروز:

(فتوى: ب)

استفتاء: ما حكم الدرزيّة والنُّصيريّة؟

فتوى: هؤلاء «الدرزيّة» و«النُّصيريّة» كُفّار باتفاق المسلمين، لا يَحِلّ أكلُ ذبائحهم، ولا نكاح نسائهم، بل ولا يقرّون بالجزية، فإنهم مُرتَدّون عن دين الإسلام، ليسوا مسلمين، ولا يهود، ولا نصارى، لا يقرّون بوجوب الصلوات الخمس، ولا وجوب صوم رمضان، ولا وجوب الحج، ولا تحريم ما حرّم الله ورسوله من الميتة والخمر

(١) St. Guyard , “Le fatwa d’Ibn Taymiyya ”, p. ١٦٥

وغيرهما. وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد فهم كفّار باتفاق المسلمين. فأمّا (النصيرية) فهم أتباع أبي شعيب محمّد بن نُصير، وكان من الغُلاة الذين يقولون إنّ علياً إله، وهم ينشدون:

أشهد ألا إله إلا	حيدرة الأنزع البَطِيْن
ولا حجاب عليه إلا	محمد الصادق الأمين
ولا طريق إليه إلا	سلمان ذو القوة المتين[1]

قد تكون هذه الفتوى، من بين فتاوى أخرى، حديث لاحق لتلميذ ابن تيمية بدر الدين البعلي، إذ إنّ بعض النسخ الأخرى من مجموع «الفتاوى الكبرى» لا تضمّ هذه الفتوى[٢]. تعكس نصوص البعلي، الشيخ الحنبلي من بعلبك، جهوده لضمّ الدروز إلى فتوى ابن تيمية ضدّ النُّصيريّة. والمحاولة نفسها تظهر في مختصره عن الفتوى الرئيسية (فتوى أ)، إذ إنّ العبارة الافتتاحية لابن تيمية تبدأ على الشكل التالي: ((هؤلاء القوم المسمّون بالنُّصيرية))، أمّا البعلي فيضيف تعليقه الخاص ((القوم المسمّون بالنصيرية الذين ينزلون جبال الدروز))[٣]. هذا التفصيل الجغرافي غير موجود في أي نسخة أخرى من الفتوى الأصلية (أ) لابن تيمية ضدّ النُّصيريّة. علينا أن نفهم أنّ هذا الإدراج لمنطقة الدروز كانت مبنية على أساس حاجة البعلي لمهاجمة هذه الفرقة، التي كانت منتشرة في منطقته.

الفتوى القصيرة الأخرى (فتوى ج) تتعامل مع مسألة

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، الكتاب الثالث، صـ٥١٣. الحنبلي، مجموع الفتاوى، الجزء ٣٥/صـ١٦١.

(٢) النسخة المستخدمة هنا هي نسخة (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، والفتوى ضدّ النُّصيريّة والدروز سابقة للفتوى ضدّ مهدي النُّصيريين. في نسخة مصرية أخرى، لا تظهر هذه الفتوى على الإطلاق، انظر: الفتاوى الكبرى، (القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦)، الجزء ١/ صـ٣٥٧-٣٥٩.

(٣) البعلي، مختصر الفتاوى المصرية، صـ٤٦٠.

«المهدي» النُّصيري، صاحب ثورة جبلة التي اندلعت عام ٧١٧هـ/ ١٣١٧م.

(فتوى: ج)

مسألة: هناك طائفة من رعية البلاد كانوا يرون مذهب النُّصيريّة، ثم أجمعوا على رجلٍ واختلفت أقوالهم فيه، فمنهم من يزعم إنه إله، ومنهم من يزعم إنه نبي مرسل، ومنهم من ادّعى إنه محمّد بن الحسن، يعنون المهدي، وأمروا من وَجَدَهُ بالسجود له، وأعلنوا بالكفر بذلك، وسَبِّ الصحابة، وأظهروا الخروج عن الطاعة، وعزموا على المحاربة، فهل يجب قتالهم وقتل مقاتلتهم، وهل تُباح ذراريهم وأموالهم أم لا؟

الجواب: الحمد لله. هؤلاء يجب قتالهم ما داموا ممتنعين حتى يلتزموا شرائع الإسلام، فإنّ النُّصيريّة من أعظم الناس كفراً من دون اتباعهم لمثل هذا الدجّال، فكيف إذا اتّبعوا مثل هذا الدجّال. وهم مرتدّون من أسوأ الناس رِدّةً، تقتل مقاتلهم وتُغنَمُ أموالهم. وسبي الذرية فيه نزاع، لكنّ أكثر العلماء على أنّه تُسبى الصغار من أولاد المرتَدّين، وهذا هو الذي دَلّت عليه سيرة الصدّيق في قتال المرتدّين.

وكذلك تنازع العلماء في استرقاق المرتَدّ، وطائفة تقول إنّها تُسْتَرَق كقول أبي حنيفة، وطائفة تقول لا تُستَرَق كقول الشافعي وأحمد، والمعروف عن الصحابة هو الأول، وأنّه تُستَرَقّ منهنّ المرتدّات نساء المرتدّين، فإنّ الحنفية التي تَسَرّى بها عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه أم ابنه محمّد بن الحنفية من سبي بني

حنيفة المرتدّين الذين قاتلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه لمّا بعث خالد بن الوليد في قتالهم.

والنُّصيرية لا يكتمون أمرهم، بل هم معروفون عند جميع المسلمين، بأنهم لا يصلّون الصلوات الخمس، ولا يصومون شهر رمضان، ولا يحجّون البيت، ولا يؤدّون الزكاة، ولا يقرّون بوجوب ذلك، ويستحلّون الخمر، وغيرها من المحرّمات، ويعتقدون أنّ الإله عليّ بن أبي طالب، ويقولون: نشهد أنّ لا إله إلا حيدرة الأنزع البطين، ولا حجاب عليه إلا محمّد الصادق الأمين، ولا طريق إليه إلا سلمان ذو القوّة المتين.

وأمّا إذا لم يظهروا الرفض، وأنّ هذا الكذّاب هو المهدي المنتظر، وامتنعوا، فإنّهم يُقاتَلون أيضاً، لكن يُقاتَلون كما يُقاتَل الخوارج. المارقون الذين قاتلهم عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بأمر[1] رسول الله (صلعم)، (القسم التالي يناقش مسألة غنائمهم وكيفية معاملتهم واستتابتهم)... يجب إلزامهم شرائع الإسلام، وقتل من أَصَرّ على الردّة منهم، وأمّا قتل من أظهر الإسلام وأبطن كفراً منه، وهو المنافق الذي تسمّيه الفقهاء الزنديق، فأكثر الفقهاء على أنه يُقتَل وإن تاب... ومن كان داعياً منهم إلى الضلال لا ينكَفّ شرّه إلا بقتله، قُتِلَ أيضاً، وإن أظهر التوبة، وإن لم يُحكَم بكفره كأئمّة الرفض الذين يضلّون الناس، كما قتل المسلمون غيلان القدري، والجعد بن درهم وأمثالهما من الدُّعاة. فهذا الدّجّال (المهدي النُّصيري) يُقتَلُ مطلقاً، والله أعلم.[2]

هاتان الفتوتان القصيرتان (ب، وج)، تُظهران بوضوح أنّ

(١) ابن تيمية، المصدر السابق، صـ٥١٣.

(٢) ابن تيمية، المصدر السابق، صـ٥١٣.

معلومات ابن تيمية عن الطائفة النُّصيريّة لم تكن قائمة على مصادر الفرقة الخاصة، بل معلومات تلقّاها من سوريين محلّيين، وقد ضمّنها في فتواه الأصلية (أ). هذا الافتراض قائم على حقيقة أنّ ابن تيمية، باتهاماته التي ضمّنها في فتوتيه القصيرتين، يكرّر المعلومات المذكورة ضمن السؤال مجهول المصدر. ويبدو هذا واضحاً عندما يستشهد بالفتوى الأصلية (أ)، حرفياً، الشهادة النُّصيريّة حول الثالوث النُّصيري (علي- محمد- سلمان).

تذكر الفتوتان القصيرتان (ب، وج) عناصر أخرى من الفتوى الأصلية (أ): كالإيمان بألوهية علي، ورفض أركان الإسلام[1]. أمّا المعلومة الوحيدة التي يضيفها ابن تيمية إلى فتواه الأصلية فهي أنّ النُّصيريين هم أتباع شخص اسمه محمّد بن نصير[2]، وهذه معلومة معروفة عند مؤرّخي الملل والنحل والمذاهب منذ القرن الثاني عشر[3]. يبدو كما ذكرنا أنّ ابن تيمية استخدم المعلومات المتعلّقة بالطائفة النُّصيريّة المتضمّنة بالسؤال، وقد حصل عليها من السوريين المحلّيين الذين كانوا أكثر اطّلاعاً على معتقدات الفرقة وأفكارها. لكن حتى المعرفة المفصّلة في الاستفتاء (أ) قد تكون قائمة على معلومات شفهية أو إشاعات، لأنّ الاستفتاء الأول لا يشير إلى كتاب معيّن، ويقول إنّ النُّصيريين يخفون عقيدتهم عن المسلمين[4]. كذلك الاستفتاءان القصيران (ب) و(ج) لا يقدّمان أيّة معلومات بخصوص النُّصيريين أكثر من الاستفتاء الأصلي (أ). ومع أنّ كلاً من الفتوى (ب) و(ج)

(١) المصدر السابق، صـ٥١٣-٥١٥. قارن هذا مع ترجمة سان غويارد:
St. Guyard , "Le fatwa d'Ibn Taymiyya ", pp.١٦٥–١٦٢

(٢) ابن تيمية، المصدر السابق، صـ٥١٣.

(٣) انظر على سبيل المثال، الشهرستاني (توفي سنة ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، صـ١٩٢-١٩٣.

(٤) St. Guyard , "Le fatwa d'Ibn Taymiyya ", p. ١٦٣

تركّزان على النُّصيريين ولا تخلطان بينهم وبين أيّة فرق أخرى، لكنهما تقدّمان أوصافاً محدودة، ومقتضبة، ومغلوطة أحياناً، عن عقيدتهم.

كان ابن تيمية جاهلاً في موضوع النُّصيريين وعقيدتهم، لدرجة أنّه خَلَط بينهم وبين الإسماعيليين. وعندما حاول وصف عقائدهم، استمدّ معلوماته من استفتاء مجهول المصدر حول النُّصيريّة، لأنّه لم يكن يمتلك أيّة مصادر أخرى يستمدّ منها معلوماته عنهم.

٣,٢. سياق الفتوى وأهميتها

إنّ دراسة الفتاوى الثلاث لابن تيمية التي أصدرها ضدّ النُّصيريّة تساعدنا على التوصّل إلى نتائج مهمة بخصوص الترتيب الذي كُتبت فيه. في حين أنّ الفتوى الثالثة (ج) تتحدّث بشكل واضح عن ثورة مهدوية نُصيريّة (٧١٧هـ/ ١٣١٧م)، فإنّ الفتوى الثانية (ب)، تعالج مسألة الفرقتين الدرزية والنصيرية، ولا يمكن ربطها بأيّ فترة زمنية محدّدة. بالرغم من ذلك، إنّ الفتوى الأولى (أ) التي درسها سان غويارد يجب أن تأتي في المرتبة الأولى من الناحية التاريخية، بما أنّ عناصر الاستفتاء مكرّرة في الفتاوى اللاحقة. على الأرجح أُصدِرَت الفتوى الأولى عام ٧٠٥هـ/ ١٣٠٥م -طبقاً للمؤرّخ ابن الوردي (توفي سنة ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨)- عندما أصدر ابن تيمية فتوى ضدّ النُّصيريّة، كما شارك في هجوم ضدّهم لتأمين طريق الظَنينَين كجزء من الحملة المملوكية ضدّ الشيعة في قِسرَوَان[1]. لكن يبدو على الأرجح أنّه قد جرت كتابتها خلال الفترة التي صدرتِ فيها الفتوى القصيرة الثانية (ج)، أي خلال

---

(١) عمر ابن الوردي، تاريخ بيروت، (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٩)، الجزء ٢/صـ٣٦٣.
H. Lammens, "Les Nosaịrīs furent-ils chretiens? A propos d'un livre recent", Revue de L'orient chrétien (August ١٨٩٩), p. ٣٥
الظنينون أو الضّنّينون، وتسمّى اليوم «الضّنّيّة»، عبارة عن منطقة جبلية بين بيروت وطرابلس. انظر عمر عبد السلام التدمري، تاريخ طرابلس، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، صـ٩٧.

الفترة التي قامت فيها ثورة المهدي في جبلة. ويبدو أنّ هذا الرأي كان رأي المؤرّخ المقريزي (توفي سنة ١٣٦٤هـ/ ١٤٤١م)، وقد أورد جزءاً من الفتوى الأساسية (أ) بشكل حرفي تقريباً، عندما تحدّث عن الثورة. يشير المقريزي إلى أنّ النُّصيريين يؤمنون بتحليل شرب الخمر، وبالتناسخ، وبقِدَم العالم، وينكرون البَعث والجنّة والنار، وأنّ الصلوات الخمس تمثّلت في إسماعيل (في الاستفتاء علي، وهذا فرق يضع معرفة السنّة بمعتقدات النُّصيريين موضع تساؤل)، والحسن، والحسين، ومحسن، وفاطمة... وأنّ الله هو عليّ بن أبي طالب[1]. لقد صدرت فتوى ابن تيمية بسبب حاجة المماليك لدعوى شرعية للقضاء على الفرق والطوائف المتشدّدة. وهذا يفسّر لنا لماذا يُظهر ابن تيمية في فتواه الأساسية (أ) خوفاً شديداً من قبول مساعدتهم، التي قد تؤدّي إلى نتائج عكسية - قبولهم كجزء من المجتمع الإسلامي ودمجهم فيه-. وللتعبير عن خوفه، يقارن ابن تيمية بينهم وبين «المنافقون»، المسلمون منذ زمن النبي محمّد، الذين لم يعتنقوا الإسلام بشكل فعلي، بل أسلموا ظاهرياً وعملوا على هدم الإسلام من الداخل[2]. ويضيف قائلاً إنّ استخدام هؤلاء الزنادقة في الثغور... وفي معسكرات المسلمين، وحصونهم، وقلاعهم، كاستخدام الذئاب لحراسة الخراف[3]. يبدو أنّ خوف ابن تيمية نابع من دافع القضاء على النُّصيريّة، الذين سيطروا على أراضي المسلمين، بل شاركوهم في الصراع ضدّ الغزاة الخارجيين.

---

(١) تقي الدين أحمد بن المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٧١)، الجزء ٢/١، صـ١٧٨. قارن ذلك مع ترجمة سان غويارد Guyard , -Le fatwa d'Ibn Taymiyya- , pp. ١٦٢–١٦٤ وترجمة الفتوى الرئيسية (أ) في الملحق رقم ٨.

(٢) A. Brockett, "al-Munāfiqūn", EI٢, VII (١٩٩٣), pp. ٥٦١–٥٦٢.

(٣) St. Guyard , "Le fatwa d'Ibn Taymiyya ", p. ١٧٤

في الاستفتاء الرئيسي (أ) هناك سؤال يُظهر مدى هامشية موضوع النُّصريين ضمن مخطط المسلمين السياسي في ذلك الوقت، وانعدام الدافع للقضاء عليهم:

((هل دماء النُّصيريّة المذكورين مباحة وأموالهم حلال أم لا؟... وإذا جاهدهم وليّ الأمر هل ذلك أفضل وأكثر أجراً من التصدّي والترصّد لقتال التتار في بلادهم وهدم بلاد سيس وديار الإفرنج على أهلها؟ أم هذا أفضل من كونه يجاهد النُّصيريّة المذكورين مرابطاً؟ ويكون أجر من رابط في الثغور على ساحل البحر خشية قصد الفرنج أكبر أم هذا أكبر أجراً... وهل يجب على من عرف المذكورين ومذاهبهم أن يشهر أمرهم ويساعد على إبطال باطلهم وإظهار الإسلام بينهم فلعلّ الله تعالى أن يهدي بعضهم إلى الإسلام وأن يجعل من ذرّيتهم وأولادهم مسلمين بعد خروجهم من ذلك الكفر العظيم، أم يجوز التغافل عنهم والإهمال؟))[1].

إنّ حكم ابن تيمية على النُّصيريين بأنّهم مرتدّون -أي ارتدّوا عن الإسلام- ويستحقون الموت لذلك، لم يكن له تأثير على المدى الطويل. حتى الدافع إلى استتابتهم وهدايتهم بالقوة لم يستمرّ لفترة طويلة، والمساجد التي بُنِيَت في قراهم في العهد المملوكي لم تُستخدم لأداء الصلاة. ونجحت الفرقة في الاستمرار حتى يومنا هذا، وفي المنطقة نفسها، محتفظة بطقوسها الدينية الأصلية.

على أيّة حال، هدفنا الأساسي هنا يكمن في السؤال عن كيفية صياغة فتاوى ابن تيمية، وتأثيرها على النظرة العامّة لعلماء السنة تجاه الفرقة النُّصيريّة. وعلى الرغم من أنّهم لم يتمكّنوا من تحقيق أهدافهم المباشرة في القضاء على الفرقة، لكن بالتأكيد أثّروا بشكل

---

(١) المصدر السابق، صـ١٦٦.

كبير على الرأي العام السنّي على المدى القصير والبعيد. الفتوى الأساسية لابن تيمية -(فتوى أ)- يستشهد بها السنّة جميعهم تقريباً من الذين يرغبون في مهاجمة النُّصيريين واتهامهم بالكفر والزندقة، منذ زمن ابن تيمية وحتى عصرنا الحالي. والسؤال هنا إذا ما كانت فتواه تنطبق على أتباع المذهب الحنبلي فحسب أم على عموم المسلمين السنة، الأمر الذي يتطلّب المزيد من البحث والدراسة. ومع أنّ المذهب الحنبلي كان محصوراً ومقتصراً على شبه الجزيرة العربية، وبعد ذلك انتشر المذهب الحنفي في سوريا في عهد الإمبراطورية العثمانية، كان ابن تيمية يعتبر شيخ الإسلام من قبل العديد من العلماء ورجال الدين من المدارس الفقهية الأربعة ضمن تيار الإسلام السنّي. حتى إنّ ابن تيمية نفسه روّج لفكرته على أنّها مستمدّة من المدارس الفقهية الأربعة: الحنبلية، والحنيفية، والشافعية، والمالكية[1]. لا شكّ أنّ نظرته تلك تجاه النُّصيريين تبنّاها معظم علماء السنّة الكبار في العهد المملوكي: كالسوري ابن كثير (توفي سنة ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)، والمصري المقريزي (توفي سنة ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، وابن حجر العسقلاني. لكن حقيقة أنّنا لا نستطيع العثور على أيّة فتوى أخرى ضدّ النُّصيريين في أيّة مصادر إسلامية تشير إلى أنّ ابن تيمية كان الداعية الشهير الوحيد الذي أصدر فتوى حصرية بتكفيرهم، وردّد صدى تكفيره هذا علماء كبار غيره.

٤ ,٢. نفي النُّصيريّة مع التشيّع

هناك فرق شاسع بين هجوم انتقاد الشيعة للنصيريين وهجوم ابن تيمية عليهم. ووجود النقّاد الإماميون يدلّ على وجود جَدَل

---

(١) الحنبلي، مجموع الفتاوى، الجزء ٢٨/صـ٦٣٦.

لاهـوتي داخـل التيـار الشـيعي بخصـوص حـدود التأويـل الباطنـي. وهجـوم ابـن تيمية مـا هـو إلا جزء مـن رفضـه العـام للفكـر الشيعي وتفنيـده لـه. يـشرح ابـن تيميـة في كتابـه «منهـاج السُّـنّة» أنّ هـدف الشـيعة، ويسـمّيهم «الرافضـة»، هـو هـدم الإسـلام[١]. ويلـوم الشـيعة عـلى اختراعهـم للتأويـل، أو التفسـير المجـازي للقـرآن، والـذي يعنـي بـرأي ابـن تيميـة «تحريـف»، أو تزويـر المعـاني الحقيقيـة للقـرآن وتزييفهـا[٢]. بالنسبة إليـه، التشـيّع مـا هـو إلا مـن مخترعـات اليهـودي المتأسـلم عبـد الله بـن سـبأ، وهـو خليـط مـن اليهوديـة والمسـيحية والغُلُـوّ[٣]. ويسـتعرض ابـن تيميـة «التقيّـة» عـلى أنهـا مذهـب قائـم عـلى الكـذب والخـداع والنفـاق لإخفـاء الكفـر والبِـدَع[٤]. والاتهـام الأسـوأ الـذي يوجّهـه ابـن تيميـة للتشـيّع هـو أنّـه يـشرّع الجماعـات الهرطقيـة المتطرّفـة، وأهمهـا النُّصيريّـة والإسـماعيلية. بالنسـبة إلى ابـن تيميـة، إنّ هاتـين الفرقتـين تدعـوان إلى الكفـر والـشرك بـالله، لأنّ أصحابهـما ينسـبون الألوهيـة إلى كائنـات بشريـة، كمشـايخهم وأوليائهـم، ويؤمنـون بمعتقـدات الزرادشـتية والصابئـة الجاهليـة تحت غطـاء التشـيّع لآل البيـت[٥]. يـشرح ابـن تيميـة في مجموعـه «مجمـوع الفتـاوى» أنّ ديـن الشـيعة يقـرّ ويعـترف بـكل زنديـق وكافـر دخيـل بـين المسـلمين، كـما يعـترف بذلـك النُّصيريـون أيضـاً[٦]. ثـمّ يعـبّر عـن

---

(١) تقيّ الدين أحمد ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٩)، الجزء ٧/صـ٤١٥.

(٢) المصدر السابق، جزء ٣/صـ٤٠٤

(٣) المصدر السابق، جزء١ /صـ٢١-٢٣.

(٤) المصدر السابق، صـ٦٨-٦٩.

(٥) المصدر السابق، جزء ٢/صـ٤٧٦-٤٧٧، جزء ٣/صـ٤٥٢-٤٥٣، جزء ٨/صـ٢٥٩.

(٦) الحنبلي، مجموع الفتاوى، جزء ٤/صـ٤٧١. انظر الاتهامات نفسها مكرّرة في الجزء ٢٨/صـ٥٢٨، جزء ٣٥/صـ٤١٥.

هذه النقطة بصورة بليغة، إذ يقول إنّ الزندقة تدخل الإسلام عن طريق التشيّع.[1] وكدليل على صواب آرائه، يزعم بأنّ علياً نفسه أمر بحرق ابن سبأ لغلوّه ومطالبته بلعن الخلفاء الثلاثة الأوائل[2]، وبأنّ النُّصيريين ينحلون كلمات وعبارات للإمام جعفر الصادق لم يقلها إطلاقاً.[3] ويضيف قائلاً بأنّ عزلة النُّصيريين في الجبال والمناطق الجبلية تساهم في زيادة جهلهم بتعاليم الإسلام[4]، وبأنّهم ازدهروا وتكاثروا في ظل الحكم الأجنبي[5]، وتآمروا مع أعداء الإسلام جميعهم، بحسب زعمه.[6] ويربط ابن تيمية بينهم وبين الصوفية في اتهام استثنائي وجّهه إلى النُّصيريين، وبالتحديد مع الشيخ الصوفي عفيف الدين سُلَيمان التِلِمساني (توفي سنة ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م). وهذا تفصيل لافت للانتباه لا نلمحه في أيّ مكانٍ آخر[7].

بالرغم من تعميش المدرسة الحنبلية خلال القرون اللاحقة، لكن يبدو أنّ فتوى ابن تيمية قدّمت تأكيداً شرعياً لآراء العلماء والمرجعيات السنيّة بخصوص ما يطلقون عليه تسمية «الزندقة النُّصيرية». ونتيجة لذلك، سيعمل العثمانيون الذين سيخلفون

---

(١) المصدر السابق، ج ٢٢ /صـ٣٦٧.

(٢) ابن تيمية، منهاج النبوّة، جزء ٣/صـ٤٥

(٣) الحنبلي، مجموع الفتاوى، جزء ١٣/صـ٢٤٤.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنّة، جزء ٢/صـ٨٠-٨١

(٥) المصدر السابق، جزء ٦/صـ٤١٨

(٦) المصدر السابق، جزء ٧/صـ٢١١، ٤١٤. والاتهام نفسه يتكرّر ضمن الفتوى الأساسية (أ) في الملحق رقم ٨.

(٧) طبقاً لابن تيمية، يقدّر النُّصيريون التلسماني ويبجّلونه، وهو الذي طوّر مذهب «وحدة الوجود» الصوفي وهذّبه. ثمّ ألّف كتاباً لهم وقال عند السؤال عن علاقته بهم إنّ نصفه نُصيري والنصف الآخر صوفي. انظر المصدر السابق، جزء ٢/صـ٦٢٦-٦٢٧.

السلالة المملوكية في القرن السادس عشر على خلع كل صفة شرعية عن النُّصيريين (الذين تركّزوا حتى وقتنا الحالي شمال سوريا وجنوب تركيا)، كنقيض للجماعات الموحّدة، وذلك حتى القرن التاسع عشر.[1] لسوء الحظ، بما أنّه لا توجد أيّ مصادر موثوقة تتناول وضع النُّصيريين وأحوالهم خلال الفترة ما بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر، لا يسعنا تقدير مدى التأثير الذي خلّفته عملية التكفير السنيّة على وضع الطائفة خلال هذه الفترة الزمنية الطويلة.

[٣] الهوية النُّصيرية من خلال ديوان الخصيبي

بالنسبة إلى مسألة تصوير أعضاء الفرقة لهويتهم الخاصّة، فإنّ تحديد صورة أي فرقة مهمّة شاقة. فأي هوية دينية قد تتغيّر وتتحوّل مع مرور الزمن، من خلال الفِتَن والاضطرابات التاريخية، والهجرة، ومختلف المؤثّرات الخارجية. ومع أنّ سلسلة التراث العلوي تسلّط بعض الضوء على العقيدة النُّصيريّة، فإنّها تضمّ مصادر تعود في الأصل إلى الفترة ما بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر. وبغية الإجابة عن السؤال بخصوص هوية النصيريين، نحن بحاجة إلى مصدر يغطّي فترة تاريخية أوسع. ويمثّل «ديوان الخصيبي» المثال الوحيد والأفضل لعملية التأليف

(١) D. Dowes, “Knowledge and opression: The Nusạ yriyya in the late Ottoman
period”, in Convegno sul Tema La Shī‘a nell’Impero Ottomano (Rome, ١٥ April, ١٩٩١),
pp. ١٦٣–١٦٤. وبخصوص تغيّر وضعهم في عهد «التنظيمات» في القرن التاسع عشر، انظر:
I. Ortayli, “Les groupes heterodoxes et l’administration Ottomane”, Studiesin the History of Religions, ١٩٩٥) ٧٦), pp. ٢١٠–٢٠٩

والإضافة المنحولة، فقد قام بتأليف الديوان عدّة مشايخ ورجال دين عبر تاريخ الفرقة، ونتيجة لذلك، فهو يتضمّن عدّة طبقات من اللغة العربية، وتنويعة من الأساليب التعبيرية المختلفة، حتى إنّه تتخلّله عملية تطوّر مذهبية داخلية واضحة. أضاف كل شاعر نُصيري قصيدته باسم الخصيبي ونسبها إليه، بغية تفسير المعتقدات الكامنة، والحفاظ على سيرته، وتشريع تعاليمه.[1] لم يسبق أن قام أحدٌ بدراسة ديوان الخصيبي من قبل، مع أنّه يشكّل وثيقة حيوية مهمة لفهم العقيدة النُّصيريّة. هنا، ولأوّل مرة نقدّم ملخّصاً باللغة الإنكليزية لذلك الجزء من الديوان، ونستطيع إثبات أنّه من تأليف الخصيبي. خلال الفصل الثاني استخدمنا الديوان بصورة مستفيضة كمرجع يساعدنا على فهم لاهوت الفرقة. في هذا الفصل، سنبحث في الهوية النُّصيريّة من خلال هذه الوثيقة المهمة.

في الأجزاء الأصلية من الديوان، يهاجم الخصيبي الشيعة الإماميين الذين يسمّيهم «المقصّرة». أمّا في الإضافات اللاحقة، فإنه يركّز هجومه بشكل أساسي على الفرق التي تواجدت آنذاك في سوريا والعراق. وهجومه هذا كان مهماً من أجل تشكيل وصياغة هوية محدّدة للفرقة: الانفصال عن التيار الإمامي وتحديداً ما كان يعتبره النُّصيريون مذاهب بِدَعية. بعض الفرق تظهر بأسمائها الحقيقية، في حين أنّ فرق أخرى لا يسعنا تحديد هويتها إطلاقاً، إذ إنها لم تعد موجودة ولا تظهر أسماؤها في أية مصادر أخرى. هذه

(١) بما أنّ النسخة الدمشقية من الديوان أحدث من نسخة مانشستر (انظر الملحق رقم)، فعلى الأرجح أنّ الديوان يضمّ بعض القصائد الجديدة، كُتِبَت بعد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولهذا السبب ربّما اعتقد حبيب أنّ نسخة مانشستر ناقصة وغير كاملة، انظر: س. حبيب، ديوان الخصيبي مع شرح للرموز الباطنية الواردة فيه: دراسة وتحقيق وشرح، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠١)، صـ٢١.

الفرق الملعونة لديها ألقاب، وكثيراً ما تتكرّر ضمن الديوان[1]، وتستخدم عادةً للتقليل من شأن هذه الفِرق وذمّها.

١ - الفِرَق والتيارات الرئيسية

- «مُقَصّر/ مُقَصّران/ مَنْ قَصّرَ في عِلم/ ساقِط» (الشيعة المقصّرون الذين قصّروا في محبّتهم لآل البيت/ الشيعة الإمامية).
- «ناصِب/ مُرجئ» (النواصِب: هم أعداء الأئمّة الذين ناصَبوهم العداء، المُرْجِئة: أصحاب المرجعيات[2]، أي السُّنّة).
- «حَشوي» (الحشوية: طائفة تمسّكوا بالظواهر وذهبوا إلى التجسيم وغيره، أو الذين تقيّدوا بحرفية النصوص والأحاديث وأقاموا لاهوتهم على المعاني الحرفية. ويشير هنا على الأغلب إلى السنّة الحنابلة).
- «الحَنَفية» (السُّنّة الحنفيون).
- «معتزِل/ جَهمي» (المُعتَزِلة[3]: العقلانيون/ الجَهمية: جماعة من المعتزلة يقولون بنفي الصفات الإلهية، وبعدم قدرة الإنسان على شيء)[4].

---

(١) بخصوص ألقاب الفرق المنافسة في الديوان، انظر ديوان الخصيبي، صـ١٩/أ، ٢٧/ب-٢٨/أ، ٤٤/ب-٤٥/أ، ٥٣/ب، ٦٢/ب-٦٣/أ، ٧١/ب، ٨٩/أ، ٩٨/أ، ٩٩/أ.

(٢) تشير كلمة «مُرجِئة» إلى أولئك الذين ((يعلّقون (يُرجِئون) حكم الله إلى يوم القيامة)). هذه النظرة المحافظة المتشدّدة موجودة غالباً عند السُّنّة، انظر الشهرستاني، المِلَل والنّحل، صـ١٣٧-١٣٨.

M. A. Cook, Early Muslim Dogma: A source-Critical Study (Cambridge/ London/New York: Cambridge University Press, ١٩٨١), pp. ٢٣-٥٠

(٣) ذُكِرَ المعتزلة هنا، لكنهم ذكروا كفرقة غير معروفة بشكلٍ جيد، بل يبدو أنّ الكاتب يعتقد أنّها مجرّد فرقة ثانوية من النُّصيريّة، انظر مناظرة النشابي، صـ١٣٧/ب. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النُّصيريّة- العلوية، صـ١٩.

(٤) انظر كتاب الشهرستاني، الملل والنحل، صـ٧٣-٧٤.

- «الحَلّاج/ حَلجاوي» (أتباع الحَلّاج[1] من المتصوّفة).

٢- فِرَق مُناوِئة

- «أحمَري/أحمراني/أحمَرِيّون» (وأتباعهم الغاليون)، (الإسحاقية الذين اتّبعهم الغُلاة).
- «شاري/شارِعي»، (أتباع الشارعي[2]، أحد منافسي ابن نُصير).
- «زيدي/زيدية/كَيسي»، (أتباع) كَيسان (أحد خلفاء المختار، وقائد الثورة التي اندلعت في القرن السابع في الكوفة[3]. وكثيراً ما يظهر الكيسية والزيدية[4] سوياً مع بعضهما خلال الديوان).
- «بَتري»، (بَتريّة، فرقة ثانوية زيدية)[5].
- «سَمْعَل/سَمْعَلي/سَمعَلِيّون»، (أتباع) القرمطي (إسماعيلية/ قرامطة).
- «فَطَح/فَطَحي/فَطَحِيّة هامان»، «واقِف/واقِفين/أهل الوَقف والحيرة»، (يُظهر الفَطَحية كفرع من فرقة أهل الوَقف/ شيعة سبعية).
- «عَذقَر/عَذقريات»، (أزارِقة، فرقة من الخوارج)[6].

---

(١) الطبراني أيضاً لعن الحَلّاج، انظر كتاب مجموع الأعياد، صـ٧٢.

(٢) بخصوص الشارعي، انظر البغدادي، الفَرق بين الفِرَق، صـ٢٣٩-٢٤٠. وقد لعنه الطبراني أيضاً في كتابه مجموع الأعياد، صـ٧٢.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، صـ١٤٥-١٤٩.

(٤) الزيدية، وكما في حالة المعتزلة، ربّما لا يكونون أتباع زيد بن علي، بل أتباع النُّصيري الزنديق زيد الحسيب. انظر مناظرة النشابي، صـ١٣٨/أ. بار-آشِر وكوفسكي، العقيدة النصيرية- العلوية، صـ١٩-٢٠.

(٥) بخصوص الزيدية والبترية، انظر كتاب الشهرستاني، الملل والنحل، صـ١٥٣-١٥٦، ١٥٩-١٦٠.

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل، صـ١١١-١١٦.

٣- فِرَق مجهولة الهوية

- «البادي»، «بنجي/بَنجاوي/بنجية».

تسرد هذه القائمة أسماء جميع الفرق الملعونة عند النصيريين. وبخصوص موقفهم تجاه السنّة، فإنهم يتبعون التيار الشيعي المتشدّد الذي يعتبرهم «ناصِبَة»، أي الذين ناصبوا العداء للأئمّة. هذا العَدَاء للسُّنّة ماهو إلا صدى للاتهامات التي صدرت ضدّ الإماميين. في حين أنّ العلاقة بين النُّصيريين والإماميين تتّسم بالانتقادات المتبادلة، وتلك الفِرق العالقة بين النُّصيريين والسُّنّة تتّسم بالعَدَاء المتبادل والتكفير المُثبَت:

السُّنّة ← كُفّار ← ((النُّصيريون)) ← غُلاة ← الشيعة الإماميّة	
السُّنّة ← نَواصِب ← ((النُّصيريون)) ← مقصرة ← الشيعة الإماميّة	

١,٣. مسلمون

بعد أن ثبّتنا المعاني السلبية للهوية النُّصيريّة، سنبحث الآن في المعاني الإيجابية كما تظهر في الديوان (وغيره من المصادر النُّصيرية).

يَعتبِر النُّصيريون أنفسهم مسلمون بالكامل، لأنّهم يجمعون الظاهر والباطن[١]. والقرآن هو أكثر كتاب يستشهد به النُّصيريون في كتبهم، كما أنّه يُذكَر في الديوان على أنه كتاب الفِرقة المقدّس[٢]. قد ينتابنا الشك حول إعلان الجنّان الجنبلاني في كتابه «إيضاح المصباح» بأنّ ((الدين عند الله هو الإسلام)) (القرآن، سورة آل عمران ٣: ١٩)[٣]، هذا الاقتباس بحدّ ذاته آية من القرآن، وتظهر مرّةً أخرى في كتاب

(١) ديوان الخصيبي، صـ٢٢/أ، ١٢٢/أ.

(٢) المصدر السابق، صـ٣٠/ب.

(٣) إيضاح المصباح، صـ٢٥٧.

الأذني «كتاب المجموع»، آية رقم ١٦[١]. أمّا إشكالية مصداقية كتاب «إيضاح المصباح» فتمّت معالجتها في الملحق رقم١. إنّ مصطلحات الزعماء والمشايخ النُّصيريين في العصور الوسطى إسلامية الطابع: يصف الجلّي واجبات الظاهر والباطن على أنّها شريعة، ويستشهد بآية أخرى من القرآن تصف ديناً كدين الإسلام: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} (سورة المائدة ٥: ٣)[٢]. يقول الطبراني في كتابه «الحاوي في علم الفتاوي» إنّ رسالة الإسلام عالمية شاملة، فهو ديانة توحيدية كبقية الديانات التوحيدية الأخرى، إلا أنّه أسماها وأفضلها:

((فقد ثَبُتَ وصَحَّ أنّ الإسلام هو الإقرار بظهور الباري والإيمان والتصديق به بحقيقة المعرفة، وإن اختلفت الشرائع في التحريم والتحليل ففي الحقيقة غير مختلفة، وإنّ الأنبياء والأولياء أشاروا إلى رَبٍّ واحدٍ وليس بينهما في عبادة ربّهم اختلاف ولا تفرّق، وإنّ الظهور المحمدي عِزّ وغيره ذُلّ، لقوله تعالى {ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين} (المنافقون ٦٣: ٨)، وقال في غيره {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحَرّمون ما حَرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطُوا الجزية عن يَدٍ وهم صاغرون} (التوبة ٩: ٢٩). وليس يختار هذا الاسم من له قلبٌ صحيح أو يعتقد أنّ الحقّ في قلبه وأنّ الإسلام غير واجب. وَمَنْ كان بهذه الصفة كيف يصل إلى علم التوحيد والحقيقة؟... فلهذا كان يوجِبُ السيد أبو عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبي قدّس الله روحه حفظ القرآن المجيد على الطلاب. ولّما رأينا المدّة

(١) الباكورة السليمانية، صـ٢٦.

(٢) كتاب باطن الصلاة، صـ٢٧٠.

تطول والعمر يقصر اختصرنا وأوجزنا حفظ الجزء المفصّل[1] (أي السور من ٤٩ وحتى ١١٤) لأنّه حاوٍ لمعاني القرآن جميعه)).

يستخدم الحسن بن شعبة أيضاً مصطلحات وتعبيرات إسلامية عندما يستشهد في كتابه «حقائق أسرار الدين» بكلمات الإمام عليّ الرضا، بأنّ من يؤمن أنّ لله شكلاً أو صورة فإنّه يكون قد ((خَرَجَ عن مِلّة الإسلام))، لأنّ معرفة الله لا تتمّ إلا ((بالتوحيد الخالِص))[2].

٢,٣. شيعة جعفريّة

يتّضح من خلال الديوان، كما من خلال بقية نصوص وكتابات الفرقة، أنّ النُّصيريين يعتبرون أنفسهم شيعة اثني عشريين[3] يؤمنون بأنّ الأئمّة هم مصدر المعرفة وينتظرون عودة الإمام الخير الغائب، محمّد بن الحسن الحجّة، المهدي المنتظر. يقول الخصيبي في قصيدة له بعنوان «أكاليل قُدُس»:

((يصف النبي محمّد))

على الصّفوِ أبي القاسِم ... نورُ الصّمَدِ الدائِم ... والمُرسَلُ والخاتِم
والشاهِدُ والقائِم ... والحاكِم والعالِم ... ومَنْ يأتِ بنورِ القُدسِ
عَن وَصفٍ وأخبارِ

---

(١) حقائق أسرار الدين، صـ٧١-٧٢، الفصل التاسع، مسألة رقم ٨١. سور القرآن مقسّمة إلى سور طِوال (سور طويلة جداً)، والمثاني (أقلّ من مئة آية)، والمفصّلة (أي مقسّمة بالبسملة، وهي السور القصيرة عموماً). انظر على سبيل المثال:
A. al-Laithy, What Everyone Should Know about the Qur'an (Antwerp: Garant, ٢٠٠٥), pp. ٥٩–٦١

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ٣٥-٣٦.

(٣) تتكرّر كلمة «شيعة» عدّة مرات خلال الديوان، انظر على سبيل المثال ديوان الخصيبي، صـ٨/أ، ٢٣/ب، ٤٢/ب، ٤٥/أ، ٤٩/ب، ٥٥/أ، ٦٠/ب. أمّا بالنسبة إلى هويتهم كشيعة إمامية، انظر المصدر السابق، صـ٢٥/أ، ٥٩/أ (وهو يضمّ أسماء الأئمّة الاثني عشر)، ٨٥/ب، ١١٨/أ.

((١. يصف الإمام الأوّل عليّ بن أبي طالب))

أمْ الأنزَعُ مَولاكَ ... عليّ وَيك إذ ذاكَ ... إمامٌ هو أحياكَ
وبالحكمة غَذّاكَ ... وبالتوفيقِ أهداكَ ... فعَانَيتَ الذي عانَيت
مِنْ لاهوتِ جبّارِ

((٢. الحسن، ٣. الحسين))

أمْ السبطين قد تَنجو ... إمامي الذي ينجو ... بهم مَنْ في العُلا يَسمو
سُمُوّاً ثمّ لا يَنبُو ... ولا يقصُرُ أن يعلو... عُلُوّاً حَسَنَ التحليقِ
في الجَوّ لَطَيّارِ

((٤. عليّ زين العابدين))

أمْ الرابعُ مولانا ... عليّ خيرَ مَنْ دانا ... لِذِي العَرشِ وَمَنْ كانا
لدينِ الله بُرهانا ... وقِسطاساً وميزانا ... وَمَنْ كانَ يُسَمّى سَيّدَ
العُبّادِ الأطهارِ

((٥. محمّد الباقر))

أمْ الخامسُ للحُجُبِ ... ومُنشي مُنزِلَ الكُتُبِ ... ومُبدي حِكمة الرّبِّ
وَمَنْ ينطق بالغيبِ ... بِعِلمٍ فائِضٍ سَكْبِ ... وَمَنْ يَبقِرُ بَطنَ العِلمِ
عَنْ غامِضِ الأسرارِ

((٦. جعفر الصادق))

أمْ المشهورُ بالصادِقُ ... والعالِمُ والناطِقُ ... والفاتِقُ والرّاتِقُ
والأوّلُ والسابقُ ... والباذِلُ والرّازِقُ ... مِنْ بحرِ علومِ اللهِ
وَمَنْ يدعو بالأسحارِ

((٧. موسى الكاظم))

أمْ السّامِعُ للنجوى ... إمامي سيّدي موسى ... عِمادِ الدينِ والدنيا

ومعنى جنّة المأوى ... ومُجري الخير مِنْ طوبى ... وَمَنْ تَجتَني الشيعة مِنْهُ خَيرَ أثمانِ

((٨. عليّ الرضا))

أمْ الثامنُ قد تَدْري ... إمامٌ وَيكَ لو تدري ... عظيمٌ مُعظم القَدْرِ

على عِلمٍ مدى الدهرِ ... ونورُ الأزلِ الكُبرِ ... وَمَنْ كان سِراجَ اللهِ في الظلمةِ للساري

((٩. محمّد الجواد))

أمْ التاسعُ قد تَقصُد ... إماماً هادياً تَهْتَدْ ... به العالِمُ يُستَرشَدْ

فَمَنْ كان به يَقتَدْ ... فَذَاكَ الفائِزُ الأسعَدْ ... وَمَنْ نَدَّ عَنِ التاسِع فَقَد باءَ بأخسارِ

((١٠. عليّ الهادي))

أمْ العاشرُ قد تَجهَلْ ... تَعَمَّدْتَ وَلَمْ تَعقَلْ ... إمامٌ كامِل مُكَمَّل

ونورٌ أهيَمٌ أوّلْ ... وَوِرْد الخَلْقِ والمَنَهل ... وَرُكنُ الدينِ مَولاي ومَولى كلِّ نُظّارِ

((١١. الحسن العسكري))

أمْ الحادي للعشره ... إمامي صاحبُ الهِجره ... وَمَنْ يصمتُ في الفتره

وَمَنْ يمسِكُ عن قُدْرَه ... إلى الرّجعةِ والكَرَّه ... أمِ المهدي سيف الله مَولى كلِّ صَبّارِ

((١٢. محمّد بن الحسن المهدي))

هوَ الثاني للعاشرْ ... الأوّل والآخِرْ ... والباطنُ والظاهرْ

والقادرُ والقاهِرْ ... والمنصورُ والناصِرْ ... والآخِذُ بالأوتارِ والمُدرِكُ للثارِ[1]

---

(١) ديوان الخصيبي، صـ٥٨/أ-٦١/أ.

يتضحُ مـن خـلال هـذه القصيـدة أنّ النُّصيريـين يقبلـون مبـدأ الأئمّـة الاثنـي عـشر، مضيفـين تأويلهـم المجـازي إلى طبيعتهـم الإلهيـة. وبـما أنّهـم يزعمـون أنّهـم يفهمـون وجهَـي الإسـلام: الباطنـي والظاهـري، فإنّهـم يعتـبرون أنفسـهم «شـيعة الحـقّ» الوحيديـن(١)، و»الشـيعة الأطهـار»(٢). إنّ معظـم أحاديـث الفرقـة وأخبارهـا منقولـة عـن طريـق تلاميـذ الإمـام جعفـر الصـادق (وأغلبهـا عـن طريـق المفضّـل بـن عمـر)، كـما يطلـق النُّصيريـون عـلى أنفسـهم لقـب «الجعفريـة» (أي أتبـاع جعفـر)(٣) أو «شـيعة جعفـر»(٤). هـذا الربـط بـين النُّصيريـين وجعفـر يمكّنهـم مـن إعـادة تأسـيس صلتهـم بالشـيعة الإماميـة عندمـا تقتضي الحاجـة. بالتأكيـد، اعتنـق النُّصيريـون في القـرن العشريـن الشريعـة الجعفريـة الإماميـة، بعـد قـرنٍ كامـل مـن العُزلـة، وذلـك بمسـاعدة علـماء الشيعة وإرشـاداتهم في كلٍّ مـن لبنـان، والعـراق، وإيـران(٥).

---

(١) المصـدر السـابق، صــ٨/ب، ٦٢/أ، ٩٩/ب. وعبـارة «شـيعة الحـقّ» تظهـر أيضـاً فـي ديوان المكـزون السـنجاري، انظـر علـى سـبيل المثـال، صـ٨٨.

(٢) المصدر السابق، صـ٢٣/ب، ٣٩/ب.

(٣) المصدر السابق، صـ٦٠/ب.

(٤) كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٨٠.

(٥) بخصـوص تدريـب العلوييـن ليصبحـوا قضـاة ومُفتيـن جعفرييـن فـي القـرن العشـرين، وإعلانهـم عـن هويتهـم الجعفريـة فـي عـام ١٩٣٦ وعـام ١٩٧٣، انظـر:
M. Kramer, "Syria 's ʻAlawīs and Shīʻīsm", in M. Kramer (ed.), Shīʻīsm, Resistance and Evolution (London: Mansell, ١٩٨٧), pp. ٢٤٦–٢٤٠
علـيّ عزيـز إبراهيـم، العلويـون: فدائيـو الشـيعة المجهولـون، (النجـف: كلّيـة الفقـه، ١٩٧٢)، صـ٣٨-٤٢. حيـث يعالـج الكاتـب فيـه مسـألة الوفـد العلـوي القـادم مـن طرابلـس وطرطـوس واللاذقيـة وجبلـة إلـى قُـمّ والنجـف، صحيفـة النهـار، لبنـان، ٦ يوليـو ١٩٧٣، صـ٣. (إدخـال العلويـون فـي لبنـان تحـت سـلطة المجلـس الشـيعي الأعلـى).

٣,٣. غُلاة

لطالما اتُّهِمَ النُّصيريون بالغُلُوّ[١]. لكن بطبيعة الحال، لم يربط النُّصيريون أنفسهم بالغلاة، بل حتى إنّهم اتّهموهم بالزندقة والكفر، وذلك لسببين رئيسيين: اعتقادهم بأنّ الله «حَلَّ» في عليّ (عقيدة الحُلول)، وأنّه ليس مجرّد ظهور/ وهم، وبسبب فصلهم بين عليّ ومحمد في الألوهيّة، في حين أنّهما كيان واحد[٢]. على سبيل المثال، يطلق على أتباع إسحاق الأحمر لقب «غُلاة» ويُعتَبَرون زنادقة. لكنّ ديوان الخصيبي يكشف لنا عن منهج غريب لمواجهة تهمة الغُلُوّ، فبدلاً من رفض التهمة وشجبها، يستخدم الخصيبي مصطلح «غُلُوّ» بشكل إيجابي (بمعنى «تقرّب» بدلاً من «تشدّد» أو «تطرّف»)، حين يقال عن الفرقة إنّها تدعو إلى «الغُلُوّ إلى الله»[٣]، و«الغُلُوّ إلى المَولى»[٤]، أو «الغُلُوّ إلى التوحيد»[٥]. في موضع معيّن من الديوان يخاطب الخصيبي تلاميذه، قائلاً: ((يا غُلاتي!))[٦]. وفي إحدى قصائده، نراه يستخدم كلمة غُلاة بالصيغة «غالية» (جمع: غَوَالٍ)[٧]، وهو نوع من أنواع الطيب أو العطور، ليسبغ عليها معنىً إيجابياً. في الديوان، الكلمة المتكررة باستمرار «مقصّرة» هي لقب سلبي

---

(١) انظر على سبيل المثال، ديوان الخصيبي، صـ١٨/ب.

(٢) حقائق أسرار الدين، صـ١٤٢. كتاب باطن الصلاة، صـ٢٤٨.

(٣) ديوان الخصيبي، صـ١١/أ.

(٤) المصدر السابق، صـ٢٣/ب.

(٥) المصدر السابق، صـ٢١/ب.

(٦) المصدر السابق، صـ٢٠/ب.

(٧) المصدر السابق، صـ٨/أ، ٤٩/ب.

يطلق على الشيعة المقصّرين[1]. والذنب الأساسي الذي يُنسب إليهم هو «التقصير» (أي تحديد مقدرات الأئمة)، وإنكارهم مذهب التفويض (نسب قوى ومقدرات إلهية خارقة إلى الأئمة)، وهو أحد المبادئ الأساسية في اللاهوت النُّصيري (مع أنه مختلف بعض الشيء عن المذهب نفسه عند المفوّضة)[2].

عنصر مهم للغاية في رسم الهوية الذاتية عند النُّصيريين كجماعة من العارفين (أو الغلاة) هو حقيقة أنّهم مجموعة صغيرة تسعى إلى الخلاص من أغلال العالم المادي، على عكس «عامّة الشيعة» و«عامّة السنة». فكلتا المجموعتين تعيشان في الجاهلية، بما أنّ العوام لا يفهمون الطبيعة الحقيقية للأئمة ومعنى رسالتهم[3]. وطبقاً لحديث منقول عن المفضّل، إنّ الإمام جعفر قال إنّ من بين عشرين ألفاً (وبحسب رواية أخرى خمسين ألفاً) من شيعة الكوفة، هناك فقط خمسةٌ وعشرون عارفاً (موحّداً) يعرفون الباطن ويحافظون على سرية معرفتهم، أمّا البقية فلا يعرفون إلا الظاهر[4]. هذا التصوّر للأقلية جزء أساسي من هوية الفرقة، إنّها عقلية «التقية»، لفرقة أقلية مضطهدة تسعى إلى المحافظة على سرية تعاليمها ومعتقداتها.

موقف النُّصيريين تجاه السنة أكثر عداءً من موقفهم تجاه الشيعة الإمامية. «فالناصبة»[5] و«المُرجِئة» بالنسبة إلى النصيريين

(١) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق، صـ٨/ب، ١٠/ب، ١١/ب، ١٩/أ، ٢٤/أ، ٤٥/أ، ٧١/ب، ٩٦/ب، ١٠٠/ب.

(٢) انظر الديوان، المصدر السابق، صـ٣٤/أ، ٩٦/أ، ب، ٩٨/أ، ١٠٠/ب، ١١٥/ب.

(٣) حقائق اسرار الدين، صـ١٣٣.

(٤) كتاب المثال والصورة، صـ٢٢١-٢٢٢. حقائق أسرار الدين، صـ١٠٦-١٠٧.

(٥) حقائق أسرار الدين، صـ١٦٣.

من أسوأ خلق الله، بل حتى إنهم ((أسوأ من اليهود والنصارى)) [1]. ويكرّر الخصيبي في ديوانه نداءه إلى الله ليلعن أهل الشام، أو السنة الفخورين بتاريخهم الأموي[2]. في المقابل، يتضرّع إلى الله ليبارك الكوفة وأهلها، ويطلق عليها «كوفتنا» وهي موطن جميع الشيعة الذين يبحثون عن ملجأ (شيعة الاعتصام)[3]. هناك مواقع أخرى قطنها الشيعة أو قاموا بزيارتها محمودة في الديوان، ككربلاء (فيها قبر الحسين، الذي كان مهدّماً في زمن الخصيبي)، والنجف (مرقد علي)، ومكة[4]. الأماكن الجغرافية لها دور كبير في صياغة الهوية النُّصيريّة وترسيخ عقلية التقيّة لديهم. إنّهم مدركون لحقيقة أنّهم غرباء، شيعة هاجروا واستقرّوا في قلب العالم السني. ويبدو أنّ هذا الوضع ساهم في تعميق وترسيخ مفهوم الأقلية المباركة ذات الأصل النوراني، التي عوقِبَت وسُجِنَت في هذا العالم المادي الشرير والمدنّس. وتوق الخصيبي إلى العراق يجسّد توق النُّصيريين إلى العودة إلى حالتهم الأصلية في عالم الأنوار.

يوجد حديث نُصيري يعرض لنا وضع الفرقة بين تياري الإسلام الرئيسيين؛ ففي هذا الحديث، قال الإمام الباقر لأحد تلاميذه الذي سأله بمن يثق أكثر بخصوص المسائل الدينية:

((انظُر إلى رجلٍ ترميه العامّة (السُّنّة) بالزندقة، وتتبرّأ منه

(١) المصدر السابق، صـ١٢٤.

(٢) ديوان الخصيبي، صـ٤٦/أ، ٤٧/ب-٤٨/أ.

(٣) المصدر السابق، صـ٤٩/ب.

(٤) المصدر السابق، ٢٤/أ، ٣٣/ب، ٤٩/أ،ب، ٧٦/ب، ٩٣/أ.

المقصّرة، وتجهله المفوّضة، فَخُذْ دينك عنه))[1].

٤ ,٣. نُصيرية

يقوم تعريف الفرقة لذاتها على أساس أسماء أعلامها ومؤسسيها. حلقة ابن نُصير الصغيرة كانت تسمى «النُّمَيرية/ النَّميرية» حتى القرن التاسع، وهذا ما أكّده النوبختي في كتابه «فِرَق الشيعة»[2]. وبحسب الجزء الموثوق من ديوان الخصيبي، كانت تسمّى الفرقة في وقته بالنّميرية[3]. وأقدم ذكر لهذه التسمية ورد في مصادر خارجية تعود إلى القرن الحادي عشر، وبالأخص ضمن رسالة درزية كتبها حمزة بن عليّ ضدّ ما سمّاه «بالفاسق النُّصيري»[4]. لكنّ عبد القاهر البغدادي (توفي سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) -أول مؤرّخ سنّي يذكر اسم الطائفة- ظلّ يستخدم تسمية «النَّميرية/ النُّمَيرية» في القرن نفسه[5]. حتى وإن فضّل النُّصيريون أن يطلقوا على أنفسهم لقب «موحّدون» أو «أهل التوحيد»، يطلق عليهم الطبراني (القرن الحادي عشر) لقب «الخصيبية» و«الجِلّية»، تيمّناً بأسماء كبار زعمائهم من القرن العاشر، الخصيبي والجلّي. وجديرٌ بالملاحظة التعريفات المختلفة للفرقة بحسب الطبراني، فمرّةً

---

(١) حقائق أسرار الدين، صـ١٦٤.

(٢) النوبختي، فرق الشيعة، صـ٩٣-٩٤.

(٣) ديوان الخصيبي، صـ٤٩/ب. وطبقاً لهذا الجزء من القصيدة، عُرّفت النُّصيريّة كطائفة تتبع مذهب «الفراتية» (أي طائفة عمر بن الفرات)، التي تتبع بدورها «الجُعفية» (طائفة المفضّل بن عمر الجعفي).

(٤) يتكرّر اسم «النصيري» عدّة مرات بعد وروده ضمن عنوان رسالة حمزة بن عليّ ((الرسالة الدامغة للفاسق: الرّدّ على النصيري)). وقد ناقشنا هذا المصدر سابقاً ضمن سياقه التاريخي واللاهوتي.

(٥) البغدادي، الفَرق بين الفِرق، صـ٢٣٩.

يسمّيها «فِرقة» الخصيبي، ويتبعها بلقب «طريقة»، وفي نسخة أخرى «طائفة» الجلّي[1]. يمكننا هنا تقديم عدّة فرضيات بخصوص هذه المصطلحات، ففي حالة «فرقة» و«طائفة» يبدو أنّ لا فرق بين الكلمتين. إذ يمكن أن يقال عن كلتيهما «الفرقة الناجية» أو «الطائفة المنصورة»، لكنّ كلمة «طريقة»، هذا إذا كان الطبراني قد استخدمها أصلاً، عبارة عن كلمة صوفية صرفة. يقدّم لنا كتاب الباكورة السليمانية إشارة إلى أنّ تسمية «خصيبية» كانت مستخدمة، إلى جانب كلمة «نُصيرية»، في القرن التاسع عشر[2]. لكن من جهةٍ أخرى، لم يرد في كتاب الشهرستاني (القرن الثاني عشر) «الملل والنحل» سوى استخدام تسمية «نُصيرية».[3] خلال القرن العشرين، غيّر زعماء الفرقة تسمية فرقتهم من «نُصيرية»، التي ترمز إلى آلاف السنوات من العزلة والاضطهاد، إلى «علوية» (شيعة علي)، وترمز إلى رغبتهم في إعادة تأسيس علاقتهم بالشيعة[4].

كما أنّ المحاولة الأولى لتغيير اسم الفرقة من «نُمَيرية/ نَميرية» إلى «نُصيرية» بحاجة إلى تفسير أيضاً. إذ يبدو أنّها تعكس عملية تضخّم الطائفة. ففي حين أنّ اسم «نُمَيرية/ نَميرية»، نسبةً إلى قبيلة

---

(١) مجموع الأعيد، صـ١٩، ٦٩-٧٠.

(٢) الباكورة السليمانية، صـ٥٣

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، صـ١٩٢-١٩٣.

(٤) هذه المحاولة لتغيير اسم الفرقة إلى «علوية» والأهداف المرجوّة منها تمّت مناقشتها في كتاب الطويل «تاريخ العلويين» (انظر الملحق رقم ١، البند ٦٠). أمّا بخصوص تدخّل الفرنسيين في المسألة، انظر المصدرين:

D. Pipes, “The Alawi capture of power in Syria” , MES ١٩٨٩) ٢٥), pp. ٤٥٠–٤٢٩; see also al-Nadhīr (newspaper of the Muslim Brothers), ٢٢ October ١٩٨٠, p. ٣٥

«نُمَير/ نَمير»، يرمز إلى انتماء قبَلي ضيّق ومحدود، تعكس تسمية «نُصيرية» صورة لجماعة أكبر وأكثر تنوّعاً يعتنق أفرادها مذهب ابن نُصير. أما اسم «خصيبية»، نسبةً إلى شيخ الدين الخصيبي، فيمثّل ما يمكن تسميته «بالنُّصيرية الأرثوذكسية».

تناولنا مسألة الهوية الذاتية عند النُّصيريين من خلال دراسة تعريف فرقتهم ضمن إطار علاقتها بالفرق الدينية الأخرى، وهو تعريف يقوم على أسس دينية وجغرافية وتاريخية. أمّا الجانب العرقي فقد جرت مناقشته في الفصل الأول. لقد جرى الاعتقاد بأنّ زعماءهم كانوا ينحدرون من أصل عربي، وأنّ مجتمعهم عبارة عن مزيج من العرب والفرس. كما اعتُقِدَ أيضاً أنّ العديد من أعضاء الفرقة كانوا عرباً مسيحيين فضّلوا اعتناق الإسلام النُّصيري، الذي احتوى بعضاً من رموزهم وتعبيراتهم التي كانت مألوفةً لديهم. بطبيعة الحال، المصادر المتوفّرة لدينا لا تقدّم لنا صورة واضحة عن البنية العِرقية للفرقة خلال معظم تاريخها. والجانب التالي من هوية الفرقة يعالج طريقة الدخول في عقيدتهم السرية، ودراسة علومهم الباطنية.

أطوار التعدية والتنسيب

التّعدية أو التنسيب *initiation* عملية تتطلّب بذل جهدٍ كبيرٍ وثقة متبادلة بين الطالب والمعلم. وما إن يتجاوز المرء كافة مراحل الدخول، حتى يمكن أن يقال عنه إنّه أصبح عارفاً نصيرياً وعضواً في جماعة «الموحّدين». هذه بداية رحلة العودة التي يشرع فيها العارف ليعود إلى عالم النور، فبعد أن يثبت قدرته وولاءه، عند ذلك فحسب، يصبح بالإمكان إطلاعه على المعرفة الباطنية.

إنّ مسألة الدخول في الديانة النُّصيريّة وطائفتها تمّت دراستها في أبحاث دوسو، وحديثاً دُرست من قبل هاينز هالم في كتابه «الغنوصية في الإسلام». هاتان الدراستان تقومان على أساس مخطوطة قديمة بعنوان «شرح الإمام وما يوجَبُ عليه وما يَلزَمُهُ»، (Ms. Paris ١٥٤٠ fol. ١٥٥a-١٦٧a)، إلى جانب كتاب «الباكورة السليمانية». وفي حين أنّ المخطوطة الأولى، نُسِخَت في عام ١٢١١هـ/ ١٧٩٦م على يد شخص اسمه حسن منصور خليل - يستحيل وضع تاريخ دقيق لزمن نسخها- فإنّ المخطوطة الثانية، الباكورة السليمانية، بالكاد تصف عملية الدخول في منطقة جغرافية محدّدة خلال القرن التاسع عشر، وقد كان كاتبها نفسه داخلاً سابقاً حاقداً على إمامه ومعلّميه. هناك وصف آخر متوفّر لعملية التعدية ضمن كتاب لايد، على أساس كتاب قديم بعنوان «كتاب المشيخة»، وهو مخطوطة حديثة نسبياً، تتناول واجبات الإمام جميعها. بطبيعة الحال، تضمّ سلسلة التراث العلوي الوثيقة الأصلية الوحيدة التي تتناول مسألة الدخول خلال الفترة الوسيطة، وهي عبارة عن مجموعة أصلية من المسائل والأجوبة، تصنّف أحياناً كفتاوى، قام الطبراني بجمعها وتصنيفها. هذا الكتاب، الذي يحمل عنوان «الحاوي في علم الفتاوي» (انظر الملحق رقم١) يسلّط الضوء على عملية الدخول، وجلسات العارفين، إضافة إلى موضوعات أخرى خلال الفترة الوسيطة. في القسم التالي، سنقوم بتحليل هذه الوثيقة ودراسة المعلومات التي تقدّمها لنا، ونجمعها مع المواد التي درسها كلٌّ من لايد ودوسو وهالم.

دراسة هالم الأخيرة عن عملية التعدية في الفكر الإسماعيلي الوسيطي، التي تقوم أساساً على «كتاب العالِم والغُلام»، كتاب

من تأليف الداعي ابن حَوشَب منصور اليمان (توفي سنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م)، تكشف لنا وجود تشابه بين عملية الدخول عند الإسماعيلية والدخول عند النُّصيريّة. ويمكننا تفسير هذا التشابه من خلال التقارب الجغرافي للفرقتين، وتأثير كل واحدةٍ منهما على الأخرى، ومصادر الوحي المتبادلة، وهي عبارة عن جماعات سرية تعود إلى الفترة الوسيطة (كجماعة إخوان الصفا مثلاً)، والفرق الصوفية والعرفانية والطوائف الفارسية والأفلاطونية المحدثة داخل العالم الإسلامي. يصف هالم عملية التنسيب أو التعدية الإسماعيلية من خلال رحلة شخصية بين تلميذ، وهو غُلام، يسمّى «مُستَجيب» (مبتدئ)، وبين داعٍ مرشد مكلّف من شيخه. بعد أن اقتنع الشاب ورغب في الدخول، يأخذ عهداً بالكتمان (أو ميثاقاً)، يعرّفه الداعي ببعض المفاهيم الواجب دراستها، ويتركه يتأمّل فيها لفترة من الزمن، ثمّ يُنادى على الشاب ليقابل الشيخ الذي يشرح له أنّ المعرفة الباطنية ستحرّره وتمنحه حياةً جديدة، وأنّه سيُمنح اسماً جديداً بعد سبعة أيام. خلال اللقاء التالي يأتمنه الشيخ «بالأمانة»، وهي «الظاهر» و«الباطن» بخصوص الله، والنبي، والإمام، والخلق، وغيرها من المسائل الأخرى. وفي نهاية الجلسة (المجلس)، التي تقام داخل منزل الشيخ بحضور الداعي، يعود المبتدئ إلى قريته، ويتحوّل هو بدوره إلى داعٍ، ثم يتابع أسفاره ويحاول تعليم أشخاص آخرين. عملية دخوله تتألّف من ثلاث مراحل؛ الأولى شبيهة بمرحلة الطفل الرضيع، والثانية بالصبي النامي، والثالثة بالرشد ومرحلة البلوغ. المرشد مسؤولٌ عن تعديل تعليماته وتكييفها بحسب المرحلة التي يبلغها المبتدئ وقدراته. تتضمّن المجالس عدّة غلمان مبتدئين إذا كان الداعي

شيخاً بارزاً. وبخلاف المجالس النُّصيريّة، يمكن للنساء حضور المجالس. لا يتمّ التطرّق إلى الباطن داخل المسجد أو غيره من الأماكن العامة. حتى خلال الفترة الفاطمية، وعلى الرغم من أن «مجالس الحكمة» كانت مشروعة ومنتشرة، فالمجالس كانت تقام داخل غرف وحجرات خاصة ضمن قصر الخليفة[1].

١, ١. التنسيب في الفكر النُّصيري الوسيطي

يقدّم لنا كتاب الطبراني «الحاوي في علم الفتاوي» تفاصيل عن عملية الدخول خلال عهد الآباء المؤسسين للفرقة النُّصيريّة. فقد قام الطبراني بجمع ١٢٠ مسألة وإجابة وصنّفها ضمن مجموعة لتخدم «عامّة أهل التوحيد»، وهذا المصطلح يمكن فهمه بأنّه يشير إلى أفراد الفرقة الذين مازالوا في مرحلة التنسيب (لم يصبحوا من «الخاصّة» بعد). يشكّل كتابه هذا مجموع قرارات كبار أعلام الفرقة ومؤسسيها من ابن نُصير إلى الجلّي بخصوص مسألة الدخول. من هنا، فإنّه يعكس مسيرة تطور عملية الدخول في الطائفة النُّصيريّة بين القرنين التاسع والعاشر. من جهةٍ ثانية، لا يتمّ تشبيه مرحلة دخول الحياة من مرحلة الرضاعة إلى مرحلة البلوغ. فمقابلة المرشد والاطلاع على الأسرار تقارن بعملية دخول الروح رحم المرأة، فالمرشد النُّصيري يأخذ على المبتدئ الداخل عهداً بالكتمان. المرحلة

(١) H. Halm , The Fatimids and Their Traditions of Learning (London: I. B. Tauris,
١٩٩٧), pp. ٢٧–١٧; “The Isma‘ili oath of allegiance (‘ahd) and the ‘sessions of wisdom’
(majālis al-ḥikma) in Fatimid times”, in F. Daftary (ed.), Medieval Ismàili History and
Thought (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٦), pp. ١١٥–٩١.

الأولى مرحلة اللقاء وتتضمّن التعاليم الظاهرية كحبّ عليّ بن أبي طالب وأهله والبراءة من أعدائهم، والتعريف ببعض أسرار الطائفة، وممارسة طقس «شرب السار»، وهو مصطلح جرى تعديله لاحقاً ليصبح «شرب السور»[1]. يشرح الطبراني في كتابه «كتاب الحاوي» ضمن فقرة في غاية الأهمية أنّ كلمة «سار» مرادفٍ لكلمة «السُئر» (وتعني حرفياً شرب ما تبقى في الكأس). يقول شارحاً إنّ «شرب السار» يرمز إلى «الاستعراف والتأنيس».[2] وشرب الخمرة المتبقية في كأس المعلّم أو السيد طقسٌ في غاية الأهمية خلال عملية الدخول. المتعارف عليه في الإسلام عدم شرب كل ما في الكأس عملاً بالحديث النبوي ((إذا شرِبتُم فاسئِروا)). التراث الشيعي يوصي بشكل خاص «بسُؤر المؤمنين»، أي شرب ما بقي من المؤمنين، لأنّ ذلك من شأنه أن ينقل بركة المرء إلى إخوانه المؤمنين حتى نهاية الزمن، بل حتى

(١) انظر في كتاب «الحاوي في علم الفتاوي»، صـ٤، ٥٣، ٥٥، ٧٣، ٧٥. إذ ترد عبارة «شرب السر» في مصادر لاحقة، على سبيل المثال، من قبل لايد، انظر: كتاب المشيخة، ٢٥٣-٢٥٥. الأذني، الباكورة السليمانية، صـ٤٩، يورد عبارة «شرب سر عين ميم سين». أمّا بالنسبة إلى ترجمة كلمتي «سار» و»سئر»، انظر محمّد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، جزء ١٣/صـ٣٤-٣٥. محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس في جوهرة القاموس، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٢)، جزء ١٦/صـ٤٨٣-٤٨٤. في الكتاب نفسه يقدّم الطبراني تفسيراً إضافياً إلى هذه العبارة، مشتق من الجذر الثلاثي «سرّ»، وهو مرادف لكلمة «سُرّية»، (جمعها: سراري، أي عبيد) إذ إنّ الداخل الجديد ينتقل من مستوى العبودية في العالم المادي إلى الحرية في عالم النور، انظر كتاب الحاوي في علم الفتاوي، صـ٤٩.
مع أنّه يفترض أنّ كلمة «سَئر» مشتقّة من اللغة العربية، هناك احتمال أن يشير تنوّع التفاسير النُصيريّة إلى أصلها العريب. قد تكون مشتقّة من الكلمة الفارسية «سار» أي (اختبار، امتحان)، مرادف لكلمة «مهنة».

(٢) كتاب الحاوي، صـ٥٣، ٧٥.

إنّـه يشـفيهم مـن العلـل السـبعين.[1] يقـول الطـبراني: ((والسـار هـو السـور، وسـور المؤمـن شـفاء)).[2] في ضـوء هـذا الـكلام، علينـا أن نفهـم عمليـة شرب المبتـدئ للسـار في النُّصيريّـة عـلى أنهـا انتقـال إلى المعرفـة، الأمـر الـذي يمنحـه بركـة أبديـة ويجلـب لـه الصحـة الدائمـة والشـفاء لروحـه.

الجـزء الثـاني مـن المرحلـة الأولى يتضمّـن طقسـاً آخـر يدعـى «الخُطبـة» (أي مرحلـة مـا قبـل الـزواج، وتعطـي أيضـاً الخطـاب) يؤدّيـه «النقيـب»، حيـث يُنـادى عـلى المبتـدئ، بعـد الانتهـاء مـن إعـداده للمرحلـة القادمـة، ليتابـع دخولـه، وعليـه هنـا أن يثبـت التزامـه وخضوعـه التـام لمعلّمـه بعـد أن يرفـع الأخـير حـذاءً فـوق رأسـه. ثـم يـشرب مـع بقيـة المشـاركين «عبـد النـور»، وهـو عبـارة عـن كأس مـن النبيـذ يرمـز إلى النـور الإلهـي والمعرفـة الباطنيـة، ولا يسـمح بـشرب «عبـد النـور» إلا في هـذه المناسـبة.[3] يـشرح الطـبراني قائـلاً إنّـه إذا لم يتوفّـر النبيـذ، يسـمح بـشرب المـاء بعـد أن يُنقَـعَ فيـه بعـض الزبيـب (العنـب المجفّـف) أو حبـات التمـر.

---

(١) ينسب بعض الشيعة هذا الحديث إلى الإمام عليّ نفسه، انظر كتاب بحار الأنوار للمجلسي، جزء٦٣، صـ٢١-٢٢. محمّد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٩١)، جزء١٧، صـ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) الحاوي في علم الفتاوي، صـ٧٥.

(٣) المصدر السابق، صـ٥٤. قارن ذلك مع وصف مشابه في كتاب الباكورة السليمانية، صـ٢-٣. فطقس وضع حذاء السيّد فوق رأس التلميذ نادر في الإسلام. ويقال إنّ الشاعر المتصوّف الهندي أمير خسرو (توفي سنة ٧٢٦هـ/١٣٢٥م) وضع حذاء معلّمه ومرشده فوق رأسه ليثبت إخلاصه له، انظر:
M. Hafiz Syed, "Hadrat Nizamuddin Aulia", in M. Taher (ed.), Encyclopedic Survey of Islamic Culture (New Delhi: Anmol Publications, ٢٠٠٣), vol. ١٣, Sufi Saints, p. ١٨٥.

[1]وبما أنّ طقس الخطبة -ويسمّى من قبل غير النُّصيريّة بالخِطاب- يتضمّن شرب الخمر، وهذا محرّمٌ تماماً في الإسلام التقليدي، فقد منع ذلك ابن تيمية والسلطات المملوكية السنيّة، التي كانت على دراية تامة بممارسة النُّصيريين لها في مناسباتهم[2].

المرحلة الثانية يمكن مقارنتها بالزواج (النكاح)، وتسمّى في العقيدة النُّصيريّة «بالتعليق» حيث يتلقّى فيها المنتسب «الوديعة»[3]، وتتمثّل بالمعرفة الباطنية السريّة. وكما في حالة الزواج، تتطلّب هذه العملية شهوداً. ويتمّ «التعليق» خلال النهار أو المساء.[4] وإقامة «تعليق» من دون شهود مسموح لكنّه غير محبّب، ويقارن «بالمتعة». في مرحلة لاحقة، المنتسب الذي يخون مرشده أو لا يطيعه يتمّ طرده وإقصاؤه، ويقارن ذلك «بالطلاق»[5]. وتقارن المرحلة الثانية أيضاً «بالحَمل»، ولهذا السبب يجب أن تمتدّ فترة سبعة أو ثمانية أشهر. فإذا نضج المنتسب وبلغ سنّ الرشد (بَلَغَ الحُلُم) يبدأ بدراسة أسس علم الباطن. ثم ينتقل إلى المرحلة الثالثة، وتسمّى «السمَاع» حيث يشبه الطفل حديث الولادة، ويسمح له عندها حضور المجالس الباطنية والتحدّث فيها لأول مرة. وتعدّ بداية مشاركاته و«استدراجه» و«تفقّهِهِ» في علم الباطن، وتقارن

---

(١) المصدر السابق، صـ٧٤.

(٢) بخصوص تحريم «الخِطاب» بغية إيقاف عملية التسيب في الديانة النُّصيريّة، انظر فتوى ابن تيمية (الملحق رقم ٨).

(٣) يُستخدم هذا المصطلح أيضاً في العقيدة الإسماعيلية، انظر:
B. Lewis , The Origins of Ismāʿīlism (Cambridge: W. Heffer, ١٩٤٠), pp. ٥٤–٥٠

(٤) المصدر السابق، صـ٥٥.

(٥) المصدر السابق، صـ٥٠-٥٥.

هـذه المرحلـة بمرحلـة «الرضاعـة»، وتسـتمرّ سـنتين غالبـاً، بحسـب قدراتـه وإمكاناتـه. ويعتـبر المتنسـب في هـذه المرحلـة أنّـه قـد حـاز عـلى «النجـوى» أو الخـلاص، بـما أنّـه نجـا مـن القمصـان المسـوخية وشرع في رحلتـه العرفانيـة إلى عـالم النـور.[1] ومـن أجـل حسـاب الوقـت، يسـجّل النقيـب التاريـخ الـذي دخـل فيـه المتنسـب العـارف مرحلـة «السمَاع» بالضبـط.[2] في الحـالات الاسـتثنائية، يجتـاز المتنسـب الموهـوب مرحلـة «الرضاعـة» بأقـلّ مـن سـنة، ويسـمح لـه بالتلقـين. وأفضـل مثـالٍ عـلى هـذه المرحلـة القصـيرة قصّـة الشـيخ الثقـة عـليّ بـن عيسـى الجسـري[3].

يمكننا تلخيص عملية التنسيب بحسب المراحل التالية:

١) الخطبـة: عـدّة لقـاءات تُسـمى «عَهـد»، ثـمّ تعليـم «الظاهـر»، أول حضـور لمجلـس سرّي مـن أجـل تنـاول السار/ السـأر «عبـد النـور».

٢) الـزواج/ النـكاح، ثـمّ الحمـل، وهـي فـترة تـتراوح مـا بـين سـبعة إلى ثمانيـة أشـهر، ثـم «تعليـق»، ثـمّ تلقّـي «الوديعـة»، يتلقّـى فيهـا العـارف الدسـتور مـن مرشـده.

٣) «السـمّاع» و«الرضاعـة»: تسـتمرّ لشـهر أو شـهرين، ثـمّ «الاسـتدراج» أي الدراسـة التدريجيـة والمتأنّيـة لعلـم الباطـن، ثـمّ «التفقّـه» أي التعمّـق في دراسـة الباطـن.

وبخـلاف الإسـماعيلية، لا يتـمّ تحديـد عمـر المتنسـب، ويمكـن

---

(١) المصدر السابق، صـ٥٤-٥٦.

(٢) المصدر السابق، صـ٦٠.

(٣) المصدر السابق، صـ٥١.

أن يتراوح ما بين الخامسة عشرة والستين سنة.[1] وبخلاف الإسماعيلية أيضاً، لا يسمح للنساء الانتساب أو المشاركة في الجلسات السرّيّة. من جهةٍ أخرى، يُسمح بتنسيب العبيد، إذ بحسب الرواية النُّصيريّة، تنسّب كلٌّ من يوسف وسلمان بعد أن جرى عتقهما. لأنّ كليهما كانا من «الأشخاص»، تجلّيات للمعنى، وكانت أعمالهما مثالاً للمؤمنين والعارفين[2]. يجب على المرشد أن يختار تلميذه بالحذر نفسه الذي يختار فيه زوجته، فقد يترك التلميذ معلّمه ويتخلّى عنه، ويسمى ذلك «بالهجرة»، وهذا غير لائقٍ بمعلّمه[3].

العلاقة بين المرشد والمنتسب تماثل العلاقة بين الأب وابنه. عملية التنسيب غالباً ما تتضمّن طقس «أخذ الأبوّة»، لكنّ هذه الأبوّة أبوّة روحية فحسب، ولا يغيّر فيها المنتسب اسمه أو نسبه. ويسمح للمنتسب، على سبيل المثال، الزواج بابنة مرشده، وفي حال وفاة المرشد، فإنّ ابنه الروحي هو من يرث كتبه الباطنية، وليس ابنه البيولوجي.[4] هذه الأبوّة الروحية موجودة أيضاً في النصوص الإسماعيلية، كرسائل إخوان الصفا[5].

ناهيك عن المرشد المباشر، فإنّ «العالِم» و»الولد» سيكونان دوماً جزءاً من مجلس سريّ يسمّى «الجماعة»، ويتكوّن من مجموعة من «الإخوان»، ومُترئس للطقوس يسمّى «الإمام»، ويعتبر أعلى سلطة دينية، كما أنّه يجب أن يكون حافظاً للقرآن، و»القُدّاسات»،

---

(١) المصدر السابق، صـ٥٤. كتاب البحث والدلالة، صـ٤٧-٤٩، ١٤٥.

(٢) الحاوي في علم الفتاوي، صـ٥٠.

(٣) المصدر السابق، صـ٥٧-٥٩.

(٤) المصدر السابق.

(٥) لتفاصيل أكثر، انظر: Lewis , The Origins of Ismāʿīlism, pp. ٤٤–٤٩

والصلوات، ومن مرشد أيضاً يسمّى «النقيب»، وهو صلة الوصل بين العارفين والمنتسب الجديد. لهذا السبب يجب أن يكون النقيب، والعالِم أيضاً، طيّبان وحليمان مع المنتسب، ويعتمدان معه أسلوب الإقناع بدلاً من القوّة. يجب أن يمتلك النقيب تعليماً أساسياً، إذ سيمكّنه ذلك من تأريخ كل مرحلة يحقّقها المنتسب، في حين أنّ الإمام يجب أن يكون في أعلى درجات العلم في مجتمعه. لا يمكن إقامة الجلسات من دون الإمام الذي يقود القدّاسات[1]، ولا يجوز حضور غير المسلمين القدّاس أو الطقوس، كما لا يجوز حضور أحد أتباع وأنصار الأمويين والعبّاسيين (باعتبارهم أضداداً)، أو حضور أشخاص يتعاملون مع مواد نجسة ومدنّسة، كبائع الجلود، أو حفّار القبور. ويمكن للأشخاص ذوي الإعاقات أن يشاركوا في الطقوس، لكن لا يجوز أن يشغلوا مرتبة الإمامة، إلا أنّ الخصيبي، وقبله العارف محمّد بن سنان كانا كفيفين عندما تقدّم بهما العمر، وكانا قادرين على تلقين علوم الباطن.[2] الصلوات جميعها يمكن تأديتها أثناء الجلوس، ما عدا طقس شرب «عبد النور» وطقس «أخذ الأبوّة الروحية»، الأمر الذي يتطلّب الوقوف باستقامة بسبب أهميتهما الرمزية الخاصة.[3] بعد التنسيب، ينبغي على المنتسبين عيش حياة نزيهة ومستقيمة، والابتعاد عن المغريات المادية التي قد تقف عثرةً أمام خلاصهم.[4] ويجب ألا

---

(١) المصدر السابق، صـ٧٠-٧٣. قارن ذلك مع ما ورد في كتاب الباكورة السليمانية، صـ٣٦-٣٧. وبحسب الأذني، هناك أيضاً «نجيب»، يساعد النقيب في مهامه.

(٢) الحاوي في علم الفتاوي، صـ٦١، ٦٦-٧١.

(٣) المصدر السابق، صـ٧٥.

(٤) المصدر السابق، صـ٧٥-٧٩. وأسوأ تصرّف هو الكذب، والزنا، وشرب الخمر الذي لا يخضع إلى قوانين مناسبة شرب السار أو عبد النور، والقمار.

يتأخّروا عن حضور الجلسات عندما يستدعيهم الإمام.[1] وقد أجاز الطبراني تنسيب اليهود أو المسيحيين شرط اعتناقهم الإسلام أولاً، لكنّ هؤلاء لا يجوز أن يشغلوا منصب الإمامة. كما أنّه أجاز تنسيب معتنقي الإسلام الذين لم يكاشفوا بعد عائلاتهم بإسلامهم. وبطبيعة الحال، يقول الطبراني إنّ المسلم الحقيقي والصادق هو وحده الذي يستطيع الخلاص وبلوغ عالم النور.[2] يمكن للمرشد أن يعلّم مجموعة من المتنسبين مع بعضهم دفعةً واحدة، وذلك على أساس أنّ الرجل بإمكانه الزواج من أربع نساء في الظاهر، لذا يمكن للشيخ أن يعلّم تسعة منتسبين في الباطن.[3] يمكن إقامة الجلسات أو المجالس في منزل الإمام، أو النقيب، أو أيّ عارف آخر من الطائفة، طالما أنّ المكان يتميّز بالسرية. ويجب على الجماعة الجلوس على شكل دائرة، وتمرير الخمرة والملح باتجاه الساعة، وعكسها أثناء طقس «القدّاس»[4].

٢,١. نسختان من الدستور: الطبراني والأذني

أثناء الجلسات تتمّ قراءة «الدستور». يضمّ هذا الدستور الصلوات والأدعية الأساسية التي يلقّنها المرشد، ويجب على المنتسب حفظها واستذكارها عن ظهر قلب لضمان إخلاصه ونجواه. وإذا نسي المنتسب الدستور أو أسقط من ذاكرته جزءاً منه، لا يجوز له دراسته من جديد، إذ يشبه ذلك عودة الصبي إلى مرحلة «الرضاعة».[5] يورد الطبراني سطراً واحداً فقط من

---

(١) المصدر السابق، صـ٧٩.

(٢) المصدر السابق، صـ٨٩-٩٠.

(٣) المصدر السابق، صـ٤٨.

(٤) المصدر السابق، صـ١١٠-١١١.

(٥) المصدر السابق، صـ٦٦.

الدستور الغريب، ويذكر عناوين سُوَر منه. هنا نراه يجيز للمنتسب ضعيف الذاكرة اختصار بعض أجزاء الدستور، باستثناء سطر واحد من سورة الشهادة، إذ لا يجوز حذفه أو إهماله. هذا السطر عبارة عن آيتين من القرآن تبدأآن بالتصريح بأنّ لا إله إلا الله وأنّ الدين عند الله هو الإسلام (اقتباساً من القرآن من سورة آل عمران ٣: ١٨-١٩). ويضيف بأنّ الفاتحة يمكن اختصارها فقط في حال فهم التلميذ معناها الباطني وأدركه، ويمكن للمنتسب أن يحفظ سلسلة نسبه الروحي، أي سلسلة آبائه من المشايخ، من دون ذكر أسمائهم الكاملة[١]. في موضع آخر في كتابه، يشير الطبراني إلى أنّ الشهادة يجب أن تتضمّن صيغة «عين-ميم-سين»، وقد دُرِسَت في وقتٍ لاحق عند قراءة الدستور.[٢] هذا هو الموضع الوحيد الذي وردت فيه هذه الصيغة فيما توفّر لدينا من وثائق ومصادر نُصيرية. هذا الذكر للدستور في القرن الحادي عشر يؤكّد أصالة مخطوطة الأذني، وهي تسمّى أيضاً الدستور، ويطلق عليه تسمية كتاب «المجموع» (انظر الملحق رقم١، والملحق رقم ٧).[٣] وتشير هذه التسمية إلى أنّ المجموع عبارة عن مجموعة من المسائل اللاهوتية والصلوات الخاصة بالمنتسب، تحضّره لدراسة مسائل وكتب باطنية أخرى والتعمّق فيها عند إكمال عملية تنسيبه. التماثل بين نسخة «الدستور» في القرن الحادي عشر، ونسخة «المجموع» في القرن التاسع عشر، مثيرة للعجب. والمقطع الذي اقتبسه الطبراني من سورة الشهادة مماثل للمقطع في كتاب المجموع للأذني (سورة رقم ١١)، والتي تحتوي الآية القرآنية نفسها، كما تحتوي صيغة

(١) المصدر السابق، صـ١٠٦.

(٢) المصدر السابق، صـ٥٠. قارن ذلك مع كتاب الباكورة السليمانية، صـ٣، ١٤.

(٣) يمكننا استنتاج ذلك من كتاب الباكورة السليمانية، صـ٨٨، ٩٢.

الثالـوث النصـيري[1]. «الفاتحـة»* (يجـب عـدم الخلـط بينهـا وبـين سـورة الفاتحـة في القـرآن) موجـودة أيضـاً في كتـاب «المجموع» (سـورة رقـم ٥)[2]. سلسـلة النقـل التـي نقلـت السـرّ تمتـدّ عـبر سلسـلة طويلـة مـن المشـايخ وصـولاً إلى مؤسّـس الفرقـة وتنتهـي عنـد الإمـام الحسـن العسـكري، ويطالـب الطـبراني بحفظهـا عـن ظهـر قلـب، تظهـر أيضـاً في كتـاب «المجمـوع» (سـورة النسـبة (٤))[3]. يمكننـا القـول إنّ دسـتور سـليمان الأذني مـن القـرن التاسـع عشر تتضمّـن عـدّة أجـزاء أصليـة كانـت موجـودة في زمـن الجـلّي والطـبراني. بالرغـم مـن أنّ هـذه التشـابهات قـد تؤكّـد نتيجتنـا التـي توصّلنا إليهـا، لكـن مـازال مـن المسـتحيل تحديـد هويـة الجامـع الأصـلي لهـذا الكتـاب. في كتـاب «المجمـوع»، تـمّ تبجيـل مؤسّـسي الفرقـة جميعهـم، وهـذا يشـير إلى أنّ بعـض أجـزاء الدسـتور الحـالي قـد جـرت كتابتهـا بعـد القـرن الحـادي عـشر. أضِـف إلى ذلـك، لا يوجـد تفسـير منطقـي لحقيقـة أنّ بعـض الطقـوس والقدّاسـات التـي ذكرهـا الطـبراني، «كقـدّاس المِلـح»، و»قدّاس الطعـام»[4]، لا تظهـر في المصـادر النُّصيريّـة الحديثـة. يمكننـا الاسـتنتاج بـأنّ الدسـتور الفعـلي (انظـر الملخّـص، الملحـق رقـم٧) مشـابه، لكنّـه غـير مطابـق تمامـاً، لنسـخة الدسـتور التـي كانـت منتشرة في زمـن الطـبراني.

لا يقـدّم كتـاب الطـبراني «الحـاوي في علـم الفتـاوي» أي جـواب عـن الأسـئلة الجوهريـة الأخـرى؛ عـلى سـبيل المثـال: في أي المناسـبات

(١) الباكورة السليمانية، صـ٢٦-٢٧.

*) تسمّى في المصادر الحديثة بالفتح.

(٢) المصدر السابق، صـ١٨-١٩.

(٣) المصدر السابق، صـ١٤-١٥.

(٤) الحاوي في علم الفتاوي، صـ١١١.

يمكن عقد المجالس إلى جانب عمليات التنسيب أو الأعياد؟ وهل يمكن عقد الجلسة في حال غياب النقيب؟ ما مصير المنتسب الذي يكشف الأسرار؟ وبما أنّ الكتاب يترك الكثير من الأسئلة من دون إجابة، فلدينا سبب منطقي للاعتقاد بأن هناك عدّة كتب تتناول أصول التنسيب والتعدية ضاعت أو مازالت بعيدة عن متناولنا. يذكر الطبراني أنّ كتابه، إلى جانب الدستور، لا يقومان على أساس فتاوى معلّمه فحسب، بل على أساس كتابين لابن نصير، يبدو أنّهما مهمّان جداً في مسائل التنسيب والتعدية، وهما: «كتاب الكافي في الضّدّ المنافي»، و«كتاب الموارِد»[1].

٣,١. تعبيرات واصطلاحات التنسيب سمات للطوائف السريّة

بالرغم من أنّ تفاصيل عملية التنسيب تميّز الطائفة النُّصيريّة بالأخص، إلا أنّ سياقها واصطلاحاتها تمثّل المجتمعات السريّة في العالم الإسلامي. إنّ دراسة برنارد لويس لنقابات التجار والحرفيين في الشرق الأوسط تعدّ دراسة ذات أهمية بالغة هنا. فقد تمّ توظيف المصطلحات والتعبيرات الموجودة في الطائفة النُّصيريّة في تلك المنظّمات الاجتماعية- الاقتصادية. يبني لويس دراسته على معلومات بخصوص البنية الاجتماعية والاقتصادية التي تقوم عليها النقابات الإسلامية منذ القرن العاشر وقُدُماً، إذ يعثر على صلة وصل تربط بين عملية إنشاء نقابة وتأسيس فرقة، فكِلا الأمرين يعنيان تأسيس جماعة ذات قوانين مستقلة خاصّة بها وتدافع عن أعضائها ضدّ السلطات. والقرامطة خير مثالٍ على الجماعات التي جمعت بين المذهبية الدينية والاحتجاج الاجتماعي. ويشير لويس مفسّراً إنّه في العديد من الحالات، كانت النقابة تُدار على أساس أخوية دينية تعتمد طقوس التنسيب القرمطية

(١) الحاوي في علم الفتاوي، ص٥٣، ١٠٥، ١١٢.

والأيديولوجيا الصوفية. كان يُطلَق على القوانين والطقوس والشعائر والمناسبات الخاصّة بأي نقابة اسم «الدستور»، وهي كلمة فارسية تعني «مجموعة القوانين». يترأس النقابة الشيخ، وكان لديه نائب يطلق عليه «النقيب». وقد بقيت هذه النقابات حتى القرن العشرين في إقليمَي الأناضول وسوريا، في المناطق التي قطنها النُّصيريون. كان على الأعضاء الذين يرغبون في الانتساب إلى هذه النقابات أن يأخذوا عهداً بالسرية، واجتياز عدّة مراحل، حتى يجيدوا حرفتهم ويتضلّعوا فيها، ثمّ يصبحون جزءاً من النقابة، وبذلك ترتفع أجورهم ورواتبهم.[1] دراسة لويس هذه هي الأكثر ارتباطاً والتفسير الأقرب إلى الاصطلاحات والتعبيرات النُّصيريّة، والى هيكلية المجالس السريّة بين العارفين وتلاميذهم المنتسبين.

٤, ١ . التنسيب في المصادر الحديثة.

تؤكّد المصادر المتعلقة بموضوع التنسيب في العقيدة النُّصيريّة والتي اعتمدها كلٌّ من لايد ودوسو وهالم على استمرار مبادئ التنسيب نفسها حتى القرن التاسع عشر. على أيّة حال، تتضمّن مصادرهم بعض العناصر التي لا نصادفها في كتاب الطبراني «الحاوي»، قد تعكس حدوث تطورات لاحقة في المذهب. فوثيقة «شرح الإمام» يبدو أنّها تتضمّن بعض العناصر والتأثيرات الإسماعيلية، إذ إنّ بعض التعبيرات والمصطلحات النُّصيريّة موجودة في الأدب الإسماعيلي، كإضافة كلمة «داعٍ» إلى جانب كلمتي «والِد» و«سيّد»، وكلمة «عَهد» إلى جانب «ميثاق» و«أمانة»

(١) B. Lewis , “The Islamic guilds”, in B. S. Turner (ed.), Readings in Orientalism
(London/New York: Routledge, ٢٠٠٠), pp. ٥١٩–٥٠٠

و»وديعة».[1] كما أنّ استخدام تسمية «أمّ الكتاب» للإشارة إلى كتاب الله قد يكون في الأصل إشارة إلى كتاب جابر، وهي وثيقة إسماعيلية مبكّرة في غاية الأهمية[2]. يقدّم كتاب «شرح الإمام» بعض الجوانب المهمة لدور «الإمام»، لا نراها في كتاب الطبراني، فالإمام عليه أن يتحلّى بالصفات والميزات التي تخوّله لأن يكون مثالاً يُحتذى به عند أتباعه، وأن يكون كاملاً في الأمور الروحية والدنيوية ((كامل الدين والدنيا))، ويكون عطوفاً وصبوراً على تلاميذه، ونزيهاً، وصادقاً، يعيش بتقوى واستقامة[3]. تظهر في هذا النص كَلِمَتَي «سئر» و»سر» معاً، متمّمتان لبعضهما بعضاً. في نهاية مرحلة «التعليق»، إذا بقيت لدى المتنسب رغبة في الانتقال إلى المرحلة الثانية من التعدية، فإنّه يشرب ما تبقى في كأس الإمام والنقيب والإخوان، ثمّ يعلن قائلاً: ((هذا ما تبقى من دينكم ومعتقدكم، أنا عبدكم وطوع أمركم))، ثمّ يقبّل يدي وقدمي الحاضرين جميعهم. بعد ذلك يشرب المشاركون كأساً أخرى تدعى «سرّ القبول»، ويقدّمون ما تبقّى منها إلى المتنسب، معلنين: ((هذا سأرُك وهو سرُّ قبولك!))[4]. وبحسب هذه الوثيقة، يرمز شرب «السأر» إلى ختام عملية تعليم المتنسب بعد دراسته السر. ما بقي في الكأس يرمز إلى الباطن، ويمثّل الدراسة التي يجب أن يكملها المتنسب ليصبح «موحّداً». إنّ فعل الشرب من الكأس نفسه يرمز إلى عملية انتقال المعرفة الباطنية من المعلّم أو السيد إلى

---

(١) Ms. Paris (Bibliotheque Nationale), fonds arabe ١٥٤٠, fol. ١٥٦a–١٥٧a, ١٥٩a, ١٦٦a, b

(٢) Ibid., fol. ١٥٩b

(٣) Ibid., fol. ١٥٧a–١٥٨a

(٤) Ibid., fol. ١٥٩b–١٦٠a

التلميذ المنتسب الذي سيتابع مسيرته في المستقبل. جديرٌ بالتنويه أنّه من أجل ضمان نجاح عملية التنسيب، يقدّم النُّصيريون دوماً الخيار أمام المنتسب إذا ما كان يريد الاستمرار أم التوقف، وذلك عملاً بالمبدأ الإسلامي {لا إكراه في الدين} (القرآن، سورة البقرة ٢ : ٢٥٦)[١]. على أيّة حال، بعد الزواج (المرحلة الثانية) يُعتَبَر المنتسب الذي يَهجُر مرشده زوجة غير مخلصة، ويُلعَن في السماء وفي الأرض. ومع ذلك، إذا نَدم وتاب، يُغفَرُ له، ويستطيع متابعة تعليمه، لأنّ «المتعة» مسموحة في الإسلام الشيعي.[٢] ورد ذكر طقوس «القدّاس» في مخطوطة لايد من كتاب «المَشيَخَة»، الذي يختلف في محتوياته ومضامينه عن المصادر الأخرى، وبالأخص في موضوع الطبيعة الإلهية للإمام عليّ وعالم النور. والكتاب لا يقتصر على قوانين التنسيب وأصولها فحسب، بل فيه مجموعة إرشادات عامة للمشايخ[٣]. يعدّ كتاب «المشيخة» كتاب الطبراني «الحاوي» مصدراً رئيسياً له، إذ يستقي منه قوانين التنسيب[٤]. وأهم جزء من هذه الوثيقة يتمثّل في ترجمة لايد لمضامين «العَهد» بين المنتسب الجديد والمرشد. في هذا العهد، يُقْسِم المنتسب على الوفاء والإخلاص لمرشده، ومشاركة معارفه مع بقية «الإخوان»، وعلى ألا يكشف السرّ لغير المنتسبين. يحذّر «الإمام» المنتسب الجديد من كشف أيّ سرّ من أسرار الدين لأنه سيجلب عليه اللعنة والحلول في المسوخية إلى الأبد. يقسم المنتسب على الالتقاء بمرشده مرة كلّ

(١) Ibid., fol. ١٦٠a

(٢) Ibid., fol. ١٦٠b, ١٦٥a, b.

(٣) كتاب المشيخة، صـ٢٤٧-٢٥٣.

(٤) المصدر السابق، صـ٢٦٩.

عامّ على الأقل، وعلى صيام شهر رمضان، ودفع الزكاة[1]. وبما أنّ نصّ العهد الذي يسبق طقس «شرب السرّ» مطابق للنصّ الموجود في كتاب «شرح الإمام»[2]، يمكننا الافتراض أنّ المشايخ استخدموا نصوصاً مكتوبة خلال التنسيب، وأنّ قراءتها أمام المجلس هو طقس «الخطاب» نفسه.

عملية تنسيب مشابهة ذُكرت في كتاب الأذني «الباكورة»، لكن من زاوية أخرى، إذ وردت هذه المرة على شكل رواية عن المنتسب، وليس وصفاً للإمام. إنّ وصف الأذني لعملية التنسيب لا تخلو من الإشكالات في معظم أجزائها، لأنّها عبارة عن رواية معادية تتضمّن عناصر سلبية، ومن المرجّح أنّها غير صحيحة، فهي لا تظهر في أيّة مصادر أخرى للفرقة. لم يُسأل الأذني في أي مرحلة إذا ما كان يرغب في الإكمال، وكان مرشدوه يتبدّلون باستمرار[3]، وحُذّرَ بأنّه سيُقتَل ولن يُدفَنَ في الأرض إذا كَشَف أسرار الفرقة، أي الدستور[4]، وقد اتهم أفراد الطائفة الآخرين بممارسة الزنا[5]. وفي نهاية كتابه يُسمّي العقيدة النُّصيريّة (بالدين الوثني)[6]، وتلك وجهة نظر لطالما حاول إثباتها منذ بداية كتابه، وسيبني عليها دوسو فرضيته لاحقاً. إذا أخذنا تحذير الإمام للأذني دليلاً صحيحاً، عندها يمكننا القول إنّ تدهور وضع المنتسب الجديد الذي يخون مرشده فيعاقب بالموت بدلاً من

(١) المصدر السابق، صـ٢٥٦-٢٦٤.

(٢) Ms. Paris (Bibliotheque Nationale), fonds arabe ١٥٤٠, fol. ١٦٣b–١٦٦b

(٣) الباكورة السليمانية، صـ٣.

(٤) المصدر السابق، صـ٥-٦.

(٥) المصدر السابق، صـ٩٣-٩٤.

(٦) المصدر السابق، صـ١١٠.

الاكتفـاء بإقصائـه ونبـذه مـردّه إلى الإرسـاليات التبشـيرية المسـيحية والخطـر الـذي شـكلته عـلى الطائفـة في تلـك الفـترة.

٥, ١. الأخوّة النُّصيرية

أثنـاء طقـس «أخـذ الأبـوّة» خـلال التنسـيب، يصبـح المعلـم أو المرشـد بمنزلـة الأب الروحـي للمنتسـب الجديـد، الـذي يصبـح بـدوره الابـن الروحـي للمرشـد. هـذا الجـزء مـن عملية التنسـيب عـلى الأرجـح المكـوّن الأهـم الـذي يشـكّل الهويـة الدينيـة للطائفـة النُّصيريّـة. الطائفـة أشـبه بعائلـة روحيـة نشـأت منـذ عهـد تأسيسـها، لأنّ الرابطـة بـين أعضائهـا تتمثّـل في الصلـة العرفانيـة لجماعـة تعتـبر نفسـها وحـدةً مـن نـور مسـجونة في هـذا العـالم المـادي. لهـذا السـبب نجـد أنّ كتـب التنسـيب جميعهـا تكـرّر عهـد المتنسـبين للتعامـل مـع زملائهـم الدينيـين عـلى أنهـم أخـوة. إنّ فكـرة الأخـوة الدينيـة مـا هـي إلا تطبيـق حَـرفي للآيـة القرآنيـة {إنّـما المؤمنـون إخـوة} (سـورة الحُجُـرات ٤٩: ١٠). هـذه الأخـوّة تميّـز الجماعـات الصوفيـة جميعهـا. ويترجـم جوليـان بالديـك الكلمـة واصفـاً الطريقـة الصوفيـة «بالأُخُـوّة»[١]. في العقيـدة النُّصيريّـة، تطـوّر مفهـوم العائلـة الدينيـة لدرجـة أنّ مرشـد مرشـد المنتسـب يعتـبر «جَـدّاً» لـه، وجميـع التلاميـذ الذيـن في مستـواه «إخوانـه». فمثـلاً، كان ابـن نُصـير يعـدّ الخصيبـي «حفيـده»، لأنّـه كان مرشـد مرشـده الجنّـان الجنبـلاني. فالجَنّـان كان يعتـبر والـد الخصيبـي[٢]. وتلامـذة الخصيبـي كانـوا يعتـبرون أخـوة[٣]،

(١) J. Baldick, Mystical Islam (London: I. B. Tauris ,١٩٨٩), p. ١١٢

(٢) رسالة اختلاف العالمين، صـ٢٩٧.

(٣) الباكـورة السـليمانية، صـ١٧، ٤٧. كتـاب باطـن الصـلاة، صـ٢٧١. وصيـة الجلّـي لأبـي سـعيد، صـ٤١.

وأولاد سيدهم(1). وقد كرّس الخصيبي رسالته «الرستباشية» «لأولاده» العارفين(2). ويشرح الجلّي في عدّة كتب له أنّ معرفته مستوحاةٌ من والده الروحي وسيّده الخصيبي(3). ويسمّي الشاعر النُّصيري المنتجب العاني بنو نُمَير/ نَمير بـ«الإخوان»، ويسمّى ذلك الشخص المجهول هالِت بأنّه «ابن عمّ» الخصيبي(4)، بما أنّ هالِت «أخ» الجنّان، وكلاهما «وَلَدَا» سيّدهما جُندَب(5).

باختصار، إنّ الأبوّة الروحية، التي تُعتبر من أهمّ مكوّنات العقيدة النُّصيريّة، تضفي على الطائفة النُّصيريّة سمة العائلة الروحية. ولذلك، فالاحترام المتبادل بين أعضائها، أي بِرّ الإخوان، لم يكن ضرورياً للمحافظة على استمرار عمليات التنسيب وعقد المجالس العرفانية الباطنية فحسب، بل كان أيضاً واحداً من الشروط المهمة لبقاء الطائفة النُّصيريّة واستمرارها حتى عصرنا الحالي.

---

(1) المصدر السابق، صـ29.

(2) الرسالة الرستباشية، صـ16-17. «الوَلَد» الأساسي كان بَختيار البويهي. وقد أخطأ بروكلمان في اعتقاده أنّه الابن البيولوجي للخصيبي، انظر:

C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litterarur (Leiden: Brill, ١٩٣٧–١٩٤٢), vol. ٤, p. ٣٢٦

(3) انظر على سبيل المثال كتاب باطن الصلاة، صـ271. آداب عبد المطّلب، صـ14.

(4) ديوان المنتجب العاني، صـ148/ب.

(5) المصدر السابق، صـ124/ب، 155/ب، 247/ب.

-الخلاصة

إنّ أهم ظاهرة مثيرة للاهتمام، في تاريخ الطائفة النُّصيريّة، تتمثّل في قدرتها على البقاء والاستمرار لأكثر من ألف عام ضمن منطقة تغلي بالحروب والنزاعات الدائمة، بصفتها طائفة أقلية عَزلاء، لا تمتلك أسلحة للدفاع عن نفسها معظم تلك الفترة، وتعتبر فرقة هرطقية من قبل كل من يحيط بها. من المؤكّد أنّ أولى وسائل نجاتها تمثّلت في هجرة أعضائها التدريجية من العراق إلى سوريا، وداخل سوريا حدثت هجرة من المراكز الحضرية إلى المناطق الريفية والجبلية. وحقيقةُ أنّهم تمكّنوا خلال معظم الفترة الوسيطة من تأسيس وإنشاء علاقات مع حكّام وأمراء قاموا بحمايتهم ودعمهم، تدفعنا إلى إعادة النظر في الفرضية الواسعة الانتشار بأنّهم كانوا مجرّد زنادقة منبوذين منذ زمن ظهورهم. تشير حقيقة بقاء النُّصيريين واستمرارهم إلى وجود مدىً من التسامح الديني تجاه الطوائف الدينية الأقلية معظم الوقت. ولم يشتدّ الاضطهاد والتعسّف الذي تعرّضت له الفرقة من قبل السلطات الإسلامية الحاكمة إلا في عهد المماليك. يمكننا دراسة التطرّف الإسلامي في الفترة الوسيطة من خلال دراسة موقف المسلمين تجاه الطائفة النُّصيريّة. على أيّة حال، هذا التفسير لا يكفي للإجابة عن السؤال الصعب بخصوص الطريقة التي نجا فيها النصيريون، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أنّ العديد من الفرق الأخرى التي نعثر على أسمائها في أدب مؤرّخي الملل والنحل القروسطيين اختفت واندثرت. تنبع قوّة

الطائفة النُّصيريّة من التراث الخاص للآباء المؤسسين، ومن قوّة معتقداتهم الباطنية العرفانية التي ساعدت على توحيد النُّصيريين في الأوقات الصعبة. بمعنى آخر، ليست الأسلحة ولا العسكريون هم الذين منحوا النُّصيريين القوّة، بل هويتهم وتراثهم التاريخي، إضافةً إلى إيمانهم بانتمائهم إلى جماعة المؤمنين المبجّلين المقرّبين من الله أكثر من أيّ أحدٍ آخر.

[١] مسألة التأثيرات الخارجيّة

إنّ مسألة مصادر الوحي التي استقى منها النُّصيريون معتقداتهم الدينية تعتبر واحدة من المسائل العالقة والمعقدة في مجال دراسات الأديان بشكل عام، وخصوصاً أساس المكوّنات والعناصر الدينية لأي دين من الأديان. ومن المنطقي القول، بالاتفاق مع ماسينيون وهالم، إنّ المصدر اللاهوتي الأساسي كان «داخلياً»، وليس «خارجياً»، بمعنى أنّ الطائفة أُسِسَت من داخل التيار الإسلامي الشيعي، وتطوّرت داخل المناخ الصوفي العرفاني الذي كان سائداً في مدينة الكوفة في العصور الوسطى. على أيّة حال، يتّضح من النصوص النُّصيريّة أنّ تصوّفهم ذو طبيعة كونية شاملة، ويتطابق مع رسالتهم التي تقول إنّ جميع الأديان مختلفة ومتنوّعة في الظاهر، لكنّها متّفقة وموحّدة في الباطن. بمعنى آخر، ظهر الله في كل ثقافة وحضارة إنسانية بالرسالة الباطنية نفسها، لكن في صورة أشخاص مختلفين: ظهر الله للبشرية، بدءاً بآدم، مروراً باليهود، واليونان، والمسيحيين، والفرس، وأخيراً العرب. هذه الطبيعة التعددية للاهوت النُّصيريّة هي التي تمنح الباحث انطباعاً بأنّه يتعامل مع ظاهرة

توفيقية نمطية. الدراسة الفعلية تساعدنا على فهم أفضل للطريقة التي احتَكّ فيها المسلمون بالأديان المحيطة بهم.

١, ١. الفلسفة اليونانيّة والديانة اليهوديّة

كان العراق الحلبة الرئيسية التي تطوّرت عليها كلتا الديانتين اليهوديّة والشيعيّة في العالم الإسلامي خلال الفترة الوسيطة. وَرِثَ الإسلام الثقافة الهلّينية والديانة المسيحيّة في الغرب (سوريا ومصر) والثقافة الفارسيّة والديانة الزرادشتيّة في الشرق (العراق وبلاد فارس). وفي مرفأ البصرة، احتكّ المسلمون أيضاً بالتجّار القادمين من الهند وتعرّفوا على الفلسفة الهندوسيّة وغيرها من الأفكار والمعتقدات الهنديّة. وفي شمال سوريا (حرّان)، تعرّف المسلمون على أفكار القدماء التي حُفِظَت في الثقافة الهلّينية، وبالأخص الفلسفة اليونانيّة والأفلاطونيّة المحدثة. في هذه المنطقة تحديداً، وعلى غرار بيت الحكمة الشهير ببغداد، درس المسلمون الفلسفة اليونانيّة، لكن لم يدرسوها عن طريق التجّار، إنّما وصلت إليهم بفضل عملية طويلة من ترجمة النصوص والكتابات الإغريقيّة إلى العربيّة.[1] مصدر آخر للوحي لا يقلّ أهمية عن سابقه تمثّل في الحضارة الفارسيّة والأديان التي اطّلع عليها المسلمون عن طريق ترجمة موظّفي ومدراء البلاط للنصوص البهلويّة، وكذلك من خلال اعتناق أعداد هائلة من «الموالي» الفرس لدين الإسلام[2].

بالكاد نجد عناصر يهوديّة في الأدب النُّصيري، ترد تلميحات

(١) بخصوص ترجمة الكتابات والنصوص اليونانية إلى اللغة العربية في العالم الإسلامي خلال الفترة الوسيطة، وفي حرّان بالتحديد، انظر:
D. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (٢nd–٤th / ٨th–١٠th centuries) (Routledge, ١٩٩٨), pp. ٢٧–٢٣.

(٢) Yarshater, "The Persian presence in the Islamic world", pp. ٤–٧.

أحياناً إلى العرفان اليهودي، لكن لا يوجد ما يشير إليه بشكل حصري في العقيدة النُّصيريّة. يبدو أنّ التأثير اليهودي لم يكن مباشراً، بل كان شاملاً على التيار الشيعي، وليس على العقيدة النُّصيريّة، إذ ربّما (أوحى تقديس أحفاد الملك داؤود بتقديس آل البيت) على سبيل المثال. علاوة على ذلك، وفي حالات كثيرة، هناك مكوّنات وعناصر محدّدة متشابهة في العقيدة النُّصيريّة والديانة اليهودية لا توحي بوجود تأثير بالضرورة، بل بوجود مصدر مشترك للوحي على الأصح، ويتمثّل عادةً بالفلسفة اليونانية، إذ تظهر مصطلحات وعبارات من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في عدّة أماكن من الأدب النُصيري. وقد تشاركت الطائفة نظرتها الأفلاطونية المحدثة إلى الكون والعالم مع الفرق الصوفيّة الإسلاميّة الأخرى (كالصوفي الشهير ابن عربي والسهروردي)، والفرق الإسماعيليّة (كالفاطميين والدروز). فعلى سبيل المثال، يظهر «المعنى» و«الاسم» في النصوص النُّصيريّة بعبارة «العقل الكُلّي» و«النفس الكلية»[1]. ويعتبر كبار الفلاسفة الإغريق ظهورات للاهوت في القبة اليونانية: فقد ظهر «المعنى» و«الاسم/ الحجاب» و«الباب» بصورة فلاسفة إغريق كبار هم سقراط وأفلاطون وأرسطو[2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ النُّصيريين الحرّانيين -كانت حرّان مركزاً مهماً لترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية- هم أكثر الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية. يقدم لنا محمّد بن شعبة الحرّاني في كتابه «رسالة اختلاف العالمين» شخصيات أخرى من

(١) انظر على سبيل المثال كتاب «فقه الرسالة الرستباشية»، صـ١٢٥. مسائل الحسن بن شعبة الحرّاني، صـ١٩٠.

(٢) الرسالة الجوهرية الكلبية، صـ٣٦. رسالة اختلاف العالمين، صـ٢٩١.

الإغريـق ظهـر الأيتـام في صورهـا[1]. وفي أغلـب الحـالات، يوظّـف النُّصيريـون قوانـين المنطـق عنـد الإغريـق لدعـم مذاهبهـم وتعزيزهـا. فمثلاً، يستشـهد علـيّ بـن حمـزة الحـرّاني بفرضيـة أرسـطو القائلـة بـأنّ كل نـار مشـتعلة يجـب أن تكـون مرتبطـة بـشيء، وذلـك مـن أجـل تفسـير مذهبـه القائـل بـأنّ كل روح في الوجـود يجـب أن ترتبـط بجسـد حـي[2]. ويـشرح علـيّ الحـرّاني عـالم النـور مـن خـلال فكـرة عـالم المثـل الأفلاطونيـة، أو «عـالم العقـل»[3].

٢, ١. التأثير المسيحيّ

الآن وقـد تجاوزنـا مسـألة التأثـيرات اليهـوديّة عـلى العقيـدة النُّصيريّة، فإنّ مسـألة التأثـيرات المسـيحيّة عـلى الفرقـة أثـارت الكثير مـن الجـدل بـين العلـماء والباحثـين. فالربـط بـين العنـاصر المسـيحيّة وبـين النُّصيريّـة قـد يزيـد مـن مخاطـر التخبّـط في أسـاليب ومناهـج سـطحية في البحـث. التشـابه بـين النُّصيريّـة والمسـيحية خـادعٌ بعـض الـشيء: فلقـب «نُصيريـة» باللغـة العربيـة مشـابه للكلمـة العربيـة «نَصـارى» التـي تطلـق عـلى المسـيحيين، والثالـوث النُّصـيري مـا هـو إلا بقايـا مـن الثالـوث المسـيحي، كـما أنّ تبجيـل النُّصيريـين للمسـيح وحوارييـه قـد يعتـبر بسـهولة ميـلاً نحـو المسـيحية، أضِـف إلى ذلـك أنّ النُّصيريـين يحتفلـون بأعيـاد مسـيحية. عـلى أيّـة حـال، هـذه التشـابهات جميعهـا تشـابهات خارجيـة فحسـب، فدراسـة متأنّيـة للعقيـدة النُّصيريّة تـؤدي بنـا إلى نتيجـة لا مفـرّ منهـا مفادهـا أنّ هـذه المكوّنـات والعنـاصر المسـيحية مـا هـي إلا عنـاصر ظاهريـة.

---

(١) رسالة اختلاف العالمين، صـ٢٩١-٢٩٢.

(٢) حجّة العارف، صـ٢٦٨.

(٣) المصدر السابق، صـ٢٧٩.

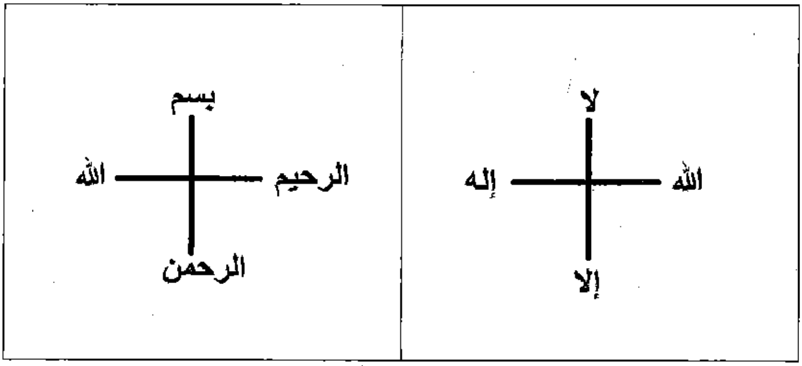
في البداية، تسمية «نُصيرية» تنبع من اسم مؤسّسها «ابن نُصير» ولا يمكن أن تكون مشتقّة من كلمة «نَصارى» بحسب قواعد اللغة العربية[1]. وبالنسبة إلى الثالوث النُّصيري فقد صدر عن طريق فيض نوراني ويتميّز بطبيعة هرمية، وبذلك فهو مختلف عن طبيعة الثالوث المسيحي -الأب، والابن، والروح القُدُس- الذي تتساوى عناصره فيما بينها[2]. كذلك هناك أفكار وعناصر أساسية أخرى في المسيحية، كتجسّد اللاهوت في جسد يسوع المسيح وصلبه، عناصر مرفوضة تماماً في العقيدة النُّصيريّة. تتضمّن العقيدة النُّصيريّة «مسيحيّة مؤَسلَمَة»، بمعنى أنّ النُّصيريين يبجّلون عيسى المسيح الإسلامي المذكور في القرآن الذي لم يُصلَب. ومع أنّ النُّصيريين يرفعون عيسى المسيح إلى مرتبة «الاسم»، فظهوره كان وهماً وليس تجسّداً، طبقاً لمبدأ الظهور النُّصيري. وبخلاف المعتقد المسيحي، يؤمن النُّصيريون أنّ دم المسيح لم يرق، وأنّ هدفه لم يكن فداء البشرية وتخليصها من خلال معاناته، بل النداء بألوهية المعنى على المؤمنين. أمّا المضمون الشيعي-العرفاني للأعياد المسيحية التي يحتفل بها النُّصيريّون فهو إشارة أخرى إلى أنّ المسيحية كانت مصدراً للوحي مقتصراً على المصطلحات والرموز النُّصيريّة فحسب، لكنها لم تترك أي تأثير حيوي ومهم على معتقدات الفرقة اللاهوتية.

قد تكون رسالة الجلّي «الرسالة المسيحيّة» (وتعني بالضبط «رسالة السيد المسيح» وليس المسيحيّة كصفة) واحدةً من الإشارات المهمة على رفض فرضية التأثيرات المسيحية على

(١) أول من لمّح إلى ذلك كان دوسو في كتابه «تاريخ النُّصيريين وعقيدتهم».
Dussaud, Histoire et religion des Nosairīs, pp. ٩–١٠

(٢) المصدر السابق، صـ٦٧.

العقيـدة النُّصيريّـة. يسـعى الجـلّي في هـذه الرسـالة إلى خلـق رابطـة باطنيـة مصطنعـة بين النُّصيريّـة والمسـيحية. فمثـلاً، عندمـا يُناقِش رمز الصليـب، يـشرح قائـلاً: إنّ رؤوس الصليـب الأربعـة تمثّـل الحـروف الأربعـة لكلمـة صليـب (ص، ل، ي، ب)، والحـروف العربيـة الأربعـة لأسـماء «موسـى» و«عيسـى» و«محمـد»، كـما أنّهـا تمثّـل كلـمات البسـملة والشــهادة[١].



يشـير الجـلّي أيضـاً إلى أنّ حيـاة عيسـى المسـيح تتضمّـن رسـائل باطنيـة، فحادثـة تعميـده، عـلى سـبيل المثـال، ترمـز إلى تنسـيبه وتلقّيـه المعرفـة الباطنيـة، كـما أنّ حوارييـه الاثنـي عـشر يرمـزون إلى النقبـاء الاثنـي عـشر في العـالم النـوراني، وحادثـة صلبـه ظاهريـاً (وهـمٌ)، كان الغـرض منهـا امتحـان المؤمنـين عـلى غـرار حادثـة استشـهاد الحسـين الظاهريـة.[٢] لم يكـن عيسـى مَـن صُلِـبَ فعليـاً، بـل يهـوذا، وهـذه وجهـة نظـر ظهوراتيـة موجـودة في العديـد مـن المصـادر الإسـلامية الأخـرى[٣].

---

(١) الرسالة المسيحيّة، صـ٢٩٠-٢٩١.

(٢) المصدر السابق، صـ٢٨٨-٣٠٠.

(٣) انظر على سبيل المثال:

T. Andrae, In the Garden of Myrtles: Studies in Early Mysticism (Albany:

الفقرات المقتبسة أو المُستَشهَد بها بشكل غير حرفي من الأناجيل المكتوبة بالعربية في المصادر النُّصيريّة لا تمثّل تأثيرات مسيحيّة قاطعة أيضاً. وقد حاول كلٌّ من بار-آشِر وكوفسكي إثبات وجود مؤثّرات مسيحيّة على العقيدة النُّصيريّة، لكنهما لم يتمكّنا من تحديد أيّ اقتباس حرفي من أسفار الإنجيل القانونية ضمن الكتابات الوسيطة للفرقة، وأقرّا أنّ الفقرات المقتبسة عن يسوع كلّها مأخوذة من كتب وأناجيل منحولة[١]. معظم الاقتباسات من هذا النوع موجودة في الكتب والمصادر النُّصيريّة، وبالأخصّ كتاب الجلّي «الرسالة المسيحيّة»، وأناشيد عيسى المسيح في نهاية كتاب الحسن بن شعبة الحرّاني «تُحف العقول»[٢]. في بعض الحالات نلاحظ أنّ الاقتباسات تذكّرنا بأسلوب الأناجيل الكَنَسيّة القانونيّة، لكنّها لا تتطابق معها، على سبيل المثال، خطبة يسوع/ عيسى في نهاية كتاب «تحف العقول»، وهي إعادة للخطبة على الجبل[٣]. يعتقد أنّ الكُتّاب النُّصيريين يقتبسون فقرات من إنجيل مسيحي أصلي قديم يعود إلى القرن العاشر، مختلف عن الأناجيل الموجودة اليوم. إلا أنّه من المرجّح أكثر أنّ الاقتباسات النُّصيريّة المأخوذة ممّا يطلقون عليه «الإنجيل» (من الكلمة اليونانية *euangelion* الأخبار الجيدة، أو الرسالة الجيدة) مأخوذة في الأساس من «الإنجيل الإسلامي» كما

State University of New York Press, ١٩٨٧), pp. ٢٦–٢٤.

(١) Bar-Asher and Kofsky, The Nusạ yrī-ʿAlawī Religion, pp. ٧٠ ,٤٤

(٢) انظر على سبيل المثال الاقتباس القريب من متّى ولوقا في كتاب الرسالة المسيحية، صـ٢٩٠-٢٩١. كتاب تحف العقول عن آل الرسول، كلمات الله إلى عيسى عليه السلام، صـ٣٠٤-٣٠٧. (خطبة عيسى عليه السلام على الجبل)، صـ٣٠٧-٣١٦.

(٣) قارن بين الخطبة العربية لعيسى على الجبل في كتاب «تحف العقول»، صـ٣٠٧-٣١٦، وهي خطبة أقصر وشبيهة إلى حد ما بخطبة الجبل في إنجيل متّى ٥: ٣ إلى ٧: ٢٧. أودّ أن أشكر البروفيسور ديفيد كوك لتوجيه انتباهي إلى هذا التشابه المثير.

يُطلق عليه طارِف خالدي. يشير خالدي في كتابه «يسوع المسلم» إلى أنّ المصادر الإسلامية الوسيطة تتضمّن مقداراً كبيراً من أجزاء مشتّتة من أناجيل غير موجودة في الأدب المسيحي. هذه أقوال وقصص يسوع/ عيسى تعكس شخصيته كما صوّرها الإسلام، وليس كما صورتها وجهة نظر المسيحية. يحاول خالدي تتبّع جذور هذه الأناجيل في الحضارة الهلّينية داخل العالم الإسلامي وخارجه، في المجتمعات والجاليات المسيحيّة المحيطة، إذ إنه يعتبرها منحولة، وفي بعض الحالات تأليفات تلفيقية منحولة تردّد صدى الأناجيل القانونية[١]. وجديرٌ بالتنويه أنّ فرضية خالدي تقول إنّ الأناجيل الإسلامية تمّ تأليفها وتدوينها في بيئة شيعيّة في مدينة الكوفة في القرن التاسع للميلاد[٢]. ويضمّ هذا الأدب اقتباسات الجلّي الغريبة التي زعم إنّه اقتبسها عن نسطوريوس بخصوص «غيبة» يسوع،[٣] وتصريحات نسطوريوس بأنّ كلّ من عرف المسيح قد نجا وفاز بالخلاص (في الأدب الشيعي يُنسَبُ إلى الإمام)[٤].

يمكننا الافتراض هنا، من وجهة نظر تاريخيّة، أنّ الهدف من ذكر «يسوع الإسلامي» أو «نسطوريوس الشيعي» جذبُ المسيحيين وتسهيلُ اعتناقهم للمذهب النُّصيري -وبالأخص المسيحيين النساطرة المنتشرين عبر سوريا والعراق وإيران- وليس الهدف إضافة عنصر لاهوتي مسيحيّ في العقيدة النُّصيريّة.

---

(١) T. Khalidi, The Muslim Jesus: Saying and Stories in Islamic Literature (Cambridge,
Mass./London: Harvard University Press, ٢٠٠١), pp. ٣–٤٦

(٢) Ibid., p. ٣٩

(٣) الرسالة المسيحية، صـ٢٩٤-٢٩٥.

(٤) المصدر السابق، صـ ٢٩٦.

في هـذا الإطـار، قـد يسـاعدنا مقـال بـار-آشِر بخصـوص مـا يسـمّيه «العنصر المسـيحي في العقيـدة النصيريـة- العلويـة». حدثـت محاولـة سـابقة لإثبـات التأثـير المسـيحي في العقيـدة النُّصيريّـة، وهـذه المـرة مـن قبـل المستشرق اليسـوعي هنـري لامنس في القـرن التاسـع عشر[1]، مدفوعـاً بأهـداف تبشـيرية عـلى الأرجـح، فقـد اعتـبر لامنس النُّصيريـين «فرقـة مسـيحيّة ضالـة». كانـت مناهجـه في البحـث مثيرة للجـدل، تتعلّـق ببحـث ميـداني عـن بقايـا مسـيحيين في المناطـق التـي كانـت تقطنهـا الفرقـة. والأكثـر إثـارةً للجـدل كان اسـتخدامه المفـرط للمصـادر المتوفّـرة في زمنـه، وهـي مصـادر تعكـس حـال النُّصيريـين في القـرن التاسـع عـشر حيـث كانـوا عرضـةً للمؤثـرات التبشـيرية المسـيحية. ضمـن هـذا السـياق ينبغـي علينـا تفسـير ظهـور كتيّبـات الصلـوات والأدعيـة وكرّاسـات تعليـم الديانتـين النُّصيريّـة والدرزيّـة في القـرن التاسـع عـشر. علينـا أن نُبقـي في أذهاننـا أيضـاً حقيقـة أنّ الأذني وضـع كتابـه «الباكـورة» بعـد اعتناقـه المسـيحية. كـما أنّ مناهـج بـار-آشِر البحثيـة -المبنيـة عـلى أسـاس البحـث النـصي- مثيرة للجـدل أيضـاً، فافتراضـه القائـل إنّ مذهـب الظهـور مـا هـو إلا إشـارة للمكـوّن المسـيحي غـير مقبـول، إذ إنـه يظهـر في القـرآن أيضـاً[2]. بـار-آشِر لا يقـدم دليـلاً كافيـاً لزعمـه المبالـغ فيـه بأنّـه ((بـدءاً مـن القـرن الرابـع الهجري/ العـاشر الميـلادي نجـد في الكتابـات والنصـوص النُّصيريّـة المذاهـب كافـة تقريبـاً التـي تأثـرت بالمسـيحية كـما في كتـاب مجمـوع الأعيـاد للطـبراني مثـلاً)). لكنّـه يتابـع في شرحـه قائـلاً إنّ المكـوّن

---

(١) H. Lammens, “Les Nosạ irīs furent-ils chretiens? A propos d’un livre recent”,Revue de l’Orient Chretien ١٩٠٠) ٥), pp. ٥٠-٣٣.

(٢) M. M. Bar-Asher, “Sur les elements chretiens de la religion Nusayrite-Alawite”, Journal Asiatique ٢٠٠١) ٢/٢٨٩), p. ١٨٩

المسيحي الوحيد في هذا المصدر الأخير هو عيد الميلاد، وإنّ معظم المكوّنات المسيحية الواردة فيه تظهر في كتاب الباكورة السليمانية في القرن التاسع عشر وكتيّب تعليم الصلاة المذكور سابقاً[١]. يورد بار-آشِر المصطلح المسيحي «قُدّاس» مكوِّناً مسيحياً آخر موجوداً في العقيدة النُّصيريّة، ويبني رأيه مرةً أخرى على أساس هذه المصادر الحديثة فحسب. لكن بشأن هذه النقطة الأخيرة، ثَبُتَ أنّ رأيه صحيح، إذ إنّ مصطلح «قُدّاس» يظهر ضمن مصدر نُصيري بات متوفّراً مؤخراً ويعود إلى الفترة الوسيطة، وهو: «كتاب الحاوي في علم الفتاوي» للطبراني. هنا يجب على المنتسبين النُّصيريين حفظ القُدّاسات عن ظهر قلب: «قُدّاس البخّور»، الذي ورد ذكره أيضاً في كتاب الباكورة الحديث[٢]، و«قُدّاس الزاد»، و«قُدّاس المِلح»، ومضمونه غير معروف[٣]. علاوة على ذلك، فإن طقس شرب النبيذ المتّبع في المجالس النُّصيريّة بين المشايخ وطقوس التنسيب والتعدية لا يرمز إلى دم المسيح، كما هي في المسيحية[٤].

---

(١) المصدر السابق، صـ١٨٩-١٩٠. يقرّ بار-آشِر بأنّ استخدام الكلمة المسيحية «ثالوث» نادر جداً في الكتابات الوسيطة للفرقة النُّصيريّة، ولا تظهر إلا في كتاب «مناظرة الشيخ النشابي»، ص٩٨/ب، ٩٢/أ. ويقرّ أيضاً بأنّ الاقتباسات المأخوذة من الأناجيل القانونية، والموجودة في كتيّبات القرن التاسع عشر، لا تظهر في أيٍّ من الكتابات القديمة والوسيطة للفرقة. انظر المصدر السابق، صـ١٩١، هامش ١٤.

(٢) الباكورة السليمانية، صـ٣٩-٤٠.

(٣) الحاوي في علم الفتاوي، صـ٧٢.

(٤) المكزون السنجاري هو العارف النُّصيري الوحيد الذي يستخدم تعبير ((شرب دم المسيح)). وترد هذه العبارة في إحدى قصائده في سياق صلاته ودعائه تجاه مكّة، وهي ترمز إلى تجربته الصوفية، انظر:
Nwyia, "Makzūn al-Sinjārī, poete mystique alaouite", p. ١١١
إن المصدر النُّصيري الوحيد الذي يذكر دم المسيح في سياق معنى «قدّاس» كتيّب تعليمي متأخر، تأثّر بالحملات التبشيرية المسيحية في سوريا في القرن التاسع عشر، انظر كتاب تعليم الديانة النُّصيريّة، صـ٢١٦-٢١٧.

يذكر بـار-آشِر في مقالـه مـؤرّخ المذاهـب والفـرق الشهرسـتاني (تـوفي سـنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، مـع أنّ الشهرسـتاني ضمـن حديثـه عـن الفرقـة النُّصيريّـة لا ينسـب إليهـم أي عنـاصر مسـيحية، بـل يتحـدّث عنهـم بأنّهـم يؤمنـون بنـوع مـن اللاهـوت الثنائـي لنـور عـليّ محمـد[١]. وبنـاءً عـلى كميـة ضخمـة مـن المصـادر المتوفـرة القديمـة والحديثـة المذكـورة في هـذا الكتـاب، فافـتراض بـار-آشِر بخصـوص وجـود مفهـوم التجسـيد النُّصيري –وهـو مفهـوم مرفـوض تماماً عنـد الخصيبـي وأتباعـه– غـير مقبـول[٢]. مـن جهـةٍ أخـرى يمكننـا القـول إنّ فرضيتـه عـن التأثـير المسـيحي فيـما يتعلّق بقداسـة فاطمـة والحسـين المأخـوذ مـن تقديـس المسـيحيين لمريـم ويسـوع أيضاًغـير مقبـول[٣]. بالرغـم مـن ذلـك، هـذا التشـابه يشـير إلى وجـود تأثـير مسـيحي عـلى التيـار الشـيعي بشـكلٍ عـام، وليـس عـلى النُّصيريّـة بالأخـص.

العنـاصر المسـيحية في العقيـدة النُّصيريّـة مقتـصرة عـلى تسـميات بعـض الطقـوس ولا تتضمّـن مذاهـب أو عقائـد مسـيحية فعليـة. بـل عـلى العكـس تمامـاً، طالمـا سـعى الزعـماء النُّصيريـون إلى نفـي أي صلـة تربطهـم بالمسـيحية. فعـلى سـبيل المثـال، يـشرح الجـلّي في كتابـه «الرسـالة النعمانيـة» الفَـرق بـين الطبيعـة الهرميـة الهيراركيـة للثالـوث المقـدّس (النُّصـيري)، وبـين الطبيعـة المتسـاوية لعنـاصر اللاهـوت المسـيحي، فيقـول:

((وإنّ للاسـم مـن المعنـى منزلـة بمنزلـة النّظـر مـن الناظِـر، والنطـق

---

(١) Bar-Asher, "Sur les elements chretiens", p. ١٩٩. الشهرستاني، الملل والنحل، صـ١٩٣.

(٢) Bar-Asher, ibid., p. ٢٠٥

(٣) Ibid., pp. ٢٠٦, ٢١٠

من الناطق، والحركة من السكون. لا هو النظر كله ولا النطق كله. لأننّا متى قلنا «كُلّه» حصرناه وجعلناه لا ينطق بشيء إلا به. وأنّه هو. وخَلَطنا الاسم بالمعنى، والمعنى بالاسم لا محالة. ووجب أن نخلط بهما السين أيضاً. فنكون بهذا القول من أصحاب الثالوث، ونَصير كالنصارى، ونخرج من حَدّ التوحيد. نعوذ بالله من ذلك!)) (الجلّي الرسالة النعمانية، صـ٣٠٣-٣٠٤).

يهاجم المكزون السنجاري في إحدى قصائده راهباً مسيحياً، فيقول: ((توحيدُكَ في التثليث للتوحيدِ ضِدُّ))[١]. إنّ تكوين الموقف السلبي تجاه المسيحية وتقديس يسوع الإسلامي (عيسى) يقودنا إلى نتيجة مفادها أنّ مصدر الوحي المسيحي الوحيد للنُّصيرية ينبع من تأثير المسيحية على الإسلام بشكل عام وعلى التيار الشيعي بشكلٍ خاص. أضِف إلى ذلك، لا توجد أيّة إشارة لأي احتكاك مباشرٍ بين راهب أو قسّ مسيحي مع شيخ نُصيري، ولا توجد أيّ حالة أثّر فيها شخص مسيحيّ معتنق للمذهب على لاهوت المذهب.

٣,١. التأثير الزرادشتي

إنّ دراسة التأثير الفارسي على النُّصيريّة يقودنا إلى نتيجة مختلفة تماماً. فهناك إشارات وتلميحات بأنّ بعض الزعماء والقادة النُّصيريين (كالجنّان مثلاً، الذي يعتبر أهمّ مثالٍ على ذلك) كانوا من أصول فارسية. يقرّ الطبراني أنّه تلقّى «رسائل باللغة الفارسية» يبدو أنّها كانت مصدر الكلمات والمصطلحات والأسامي الفارسية المدمجة بالصلوات التي ألّفها[٢]. مقال بار-آشر الذي ألّفه حول المكوّنات والعناصر الفارسية في العقيدة النُّصيريّة مهم جداً

(١) ديوان المكزون السنجاري، صـ٨٦.

(٢) مجموع الأعياد، صـ٢٠٩.

ويستحقّ كل تأييد[1]. يذكر بار-آشِر أنّ مصدر عبارة «عبد النور» ذات أصل فارسي[2]، بخلاف الفكرة التي طرحها في مقاله الأول بأنّ مصدرها موجود في القدّاس المسيحي. وهو محقٌّ في استنتاجه النهائي أنّ العناصر الفارسية في العقيدة النُّصيريّة ماهي إلا نتيجة حركة نهضوية شاملة داخل الثقافة الفارسية في قلب العالم الإسلامي في القرنين التاسع والعاشر[3]، وقد عمل على تطوير هذه الفرضية علماء وباحثون آخرون أمثال أمير-معزّي ويار شاطر[4].

الصلّة الأهم التي تربط النُّصيريين بالفرس، والتي تميّز التيّار الشيعي بشكلٍ عام، متعلّقة بهوية وشخصية «سَلمان»، سيّد الفُرس، أول رجل فارسي يعتنق الإسلام، وأهم أنصار عليّ بن أبي طالب[5]. علاوة على ذلك، السمة الفارسية البيّنة في اللاهوت النُّصيري تمثّل انحرافاً عن واجب إسلامي في غاية الأهمية يتعلّق بقداسة اللغة العربية وواجب الصلاة بالعربية حصراً. فبحسب الرواية النُّصيريّة، أمَرَ «سلمان» في عالم النور «الأيتام» بالتواصل مع أهل المراتب في سبع لغات، أولاً باللغة

---

(١) M. M. Bar-Asher, “The Iranian component of the Nusayrī religion”, Iran ٢٠٠٣) ٦١), pp. ٢٢٧–٢١٧

(٢) المصدر السابق، صـ٢٢١.

(٣) المصدر السابق، صـ٢٢٢-٣٢٢.

(٤) M. A. Amir-Moezzi, “Shahrbānū, dame du pays d’Iran et mere des Imāms”, JSAI ٢٠٠٢) ٢٧), pp. ٥٣٧–٥١٥; E. Yarshater, “Mazdakism”, in E. Yarshater (ed.) The Cambridge History of Iran, vol. ٣ (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٨٣),
pp. ١٠٢٤–٩٩١.

(٥) كتاب الأكوار والأدوار النورانية، صـ١١٢.

الفارسية، ثم بالعربية[1]. إدخال الطبراني لكلمات فارسية في صلواته يعتبر محاولةً لإضفاء قداسة على اللغة الفارسية، إلا أنّه سعيٌ توقّف لحظة وفاته. في هذا الإطار، ينبغي أن نضع في أذهاننا أنّ النسخة المتوفّرة من كتاب «أمّ الكتاب» مكتوبة باللغة الفارسية، وأنّ تقديس اللغة الفارسية كان سمّة تميّز المذهب الإسماعيلي.[2] هناك رمز زرادشتي نموذجي آخر يتخلّل العقيدة النُّصيريّة يتمثّل بالنار بوصفها عنصراً قدسياً مطهّراً. ومعنى النار مرتبط بمذهب «النداء»، أي الفداء الظهوري للباب عندما يضحّي بنفسه ظاهرياً. وبحسب الرواية النُّصيريّة، أمَر عليّ بحرق عبد الله بن سبأ مع عشرة من أتباعه داخل حُفَرٍ حُفِرَت خصيصاً لهم في الصحراء، بعد أن أعلن ابن سبأ ألوهية عليّ وجاهر بها. هذا الحدث المريع، مذكورٌ أيضاً في المصادر الإمامية[3]، يضفي عليه النُّصيريون تفسيراً ومعنى باطنياً على أساس قدسية النار في الديانة الزرادشتية. لم يكن الإمام يقصد معاقبة ابن سبأ، بل إثبات قدسيته ونورانيته. فبعد أن أحرقهم عليّ ردّد خمس تكبيرات أعاد بها ابن سبأ

---

(١) المصدر السابق، صـ٢٠٢.

(٢) H. Corbin, "Nāsiṛ-i Khusrau and Iranian Ismāʿīlism", in R. N. Frye (ed.), The
Cambridge History of Iran (Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٧٥), vol. ٤,
٥٣١.. في الأدب الإمامي، تمثّل اللغة الإيرانية اللغة المَلَكية الساسانية. يقال إنّ الإمام p.
عليّ كان يتقن كلا اللغتين، اللغة العامية واللغة المَلَكية، أي العربية والفارسية. انظر:
Amir-Moezzi, "Shahrbānū, dame du pays d'Iran", pp. ٥١٦_٥١٥

(٣) المجلسي، بحار الأنوار، جزء ٢٥، صـ٢٨٥-٢٨٦. هذه الرواية تتناقض مع رواية مغادرة ابن سبأ المدائن في كتاب النوبختي، فِرَق الشيعة، صـ٢٢.

وأتباعه إلى الحياة[1]. يشرح الخصيبي مفسّراً إنّ النار المقدّسة نفسها حدّث من خلالها «الاسم» موسى عندما ظهرت في أجمة مشتعلة، وظهرت لاحقاً للفُرس «بالقبّة الفارسية»[2].

مع أنّ العناصر الإيرانية (أعياد الانقلاب والاعتدال الفارسية، القديسون والأولياء الفرس، والكلمات الواردة في الصلوات، والثنائية في عدّة أوجه من اللاهوت، وتقديس النار) تظهر بادية أكثر وأوضح من العناصر المسيحية غير التقليدية (عيد ميلاد إسلامي، تقديس عيسى، وإنكار حادثة الصلب، مذهب ظهور، وأناجيل منحولة)، فهذا لا يعني أنّ النُّصيريين اعتنقوا أفكار ومعتقدات زراشتية ومانوية. مبادئ الديانة الزراشتية الأساسية غائبة عن اللاهوت النُّصيري، كالثنائية على مستوى الألوهية، والصراع بين أهورامزدا وأهريمَن (أو أنغرا ماينيو)، ومشاركة البشر في هذا الصراع من خلال خيارهم ما بين فعل الخير أو فعل الشر. من جهةٍ أخرى، لا أهورامزدا ولا زرادشت نفسه يظهران في كتابات الفرقة ونصوصها.[3] مع أنّ العقيدة النُّصيريّة تتضمّن شكلاً من أشكال تقسيم الكون والعالم إلى خير وشر، فالكون لا يقوم على التوازن بين الأرواح الخيّرة والشريرة. في اللاهوت النُّصيري لا يوجد صراع بين كلا القوّتين، بما أنّ الخير، الله، هو الحاكم الوحيد والأوحد للكون. الشرّ موجود فحسب في العالم المادي، حيث أُلقِيَ المؤمنون

---

(١) الرسالة الرستباشية، صـ٣٤-٣٧. فقه الرسالة الرستباشية، صـ١٠٨.

(٢) فقه الرسالة الرستباشية، صـ٩١-٩٢. الرسالة المسيحية، صـ٢٣-٢١٥، ٢٢٦.

(٣) للاطلاع على تفسيرات أخرى حول المذهب الزرادشتي، انظر:
E. Sorensen, Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity (Tubingen: Mohr Siebeck, ٢٠٠٢), pp. ٣٩–٣٥

ليقضوا عقوبتهم ويُمتَحَنوا من قبل الله. في نهاية الزمن سيدَمّر الله العالم المادي، وستنتهي معه جميع شروره. على أيّة حال، كان زعماء الفرقة مدركين للحضور الإيراني القوي في نصوصهم الدينية والمخاطر المترتّبة عن إساءة فهْم لاهوتهم. فهُم بشكل عام قد رفضوا فكرة الطبيعة الثنائية للّاهوت. وقد أكّد كلٌّ من الخصيبي والجلّي على مذهب الإله الواحد الأحد، ورفضا مبدأ الثنوية، معلّلين أنّ لا انفصال بين وجهَي الله «المعنى» و«الاسم»، فهما السبب والنتيجة، أو «شعاع الشمس من القرص»، بحسب التعبيرات والمصطلحات الأفلاطونية المحدثة[1]. وقد ركّز عليّ بن شعبة على استحالة تواجد إلهين، يقول:

((فإن قُلتَ إنّهما اثنان (إلهان)، قلنا لك: عاجزان أم قادران؟ فإن قلت: إنّهما عاجزان فالباري لا يوصَف بالعجز، وإن أثبَتّ أنّهما قادران، قلنا لك: هل يقدر أحدهما أن يمنع صاحبه عن مراده؟ فإن أثبَتّ أنّ أحدهما يقدر أن يمنع صاحبه عن مراده، فهما عاجزان من حيث قلت إنّهما قادران، فإن قلت: إنّ أحدهما يقدر على منع صاحبه والآخر لا يقدر، فالقادر هو الربّ والعاجز هو المربوب، وإن قلت: إنّهما اصطلحا على الأفعال: واحدٌ يُحيي، والآخر يُميت، فالاصطلاح والمسالَمة لا يقعان إلا بعد الاختلاف والمقاومة، فقد دخل عليهما العجز معاً إذ لا يقدر الواحد منهما على الأفعال كلها، ومَن كان عاجزاً فليس بقديم، وكذلك يلزمك، إن اعتقدتَ أنّهم جماعةٌ لزمك ما لزمك في الاثنينِ من الاحتجاج فقد ثبت لك وصَحّ أنّهُ واحدٌ، إذ لم يبقَ قسمٌ غيره، والله الهادي إلى سبيل النجاة))[2].

---

(١) رسالة الأندية، صـ٣٠٤.

(٢) حجّة العارف، صـ٢٤٤ـ٢٤٥.

[٢] الهوية

يمكـن تعريـف «النُّصيريـة» عـلى أنّهـا ديانة/ عقيـدة تقـوم عـلى «التأويـل»، أو التفسير المجازي لـكلام الله في القرآن. الكتب الأخرى الخاصّـة بالفرقـة هـي الباطـن، أي أنّهـا تفاسـير عرفانيـة- باطنيـة لـكلام الله في القـرآن. تُنسَـب هـذه التفاسـير إلى الأئمّـة، وذلـك طبقـاً لاعتقـاد شـيعي عـام بـأنّ الأئمّـة هـم وحدهـم المعصومـون والذيـن يمتلكـون العرفـان (الغنـوص)، أي المعرفـة الباطنيـة التـي هـي التفسـير الباطنـي الحقيقـي لرسـالة محمـد. إنّ وجـود عنـاصر مـن الفلسـفة الأفلاطونيـة المحدثـة والديانـات الإيرانية والمسـيحية واليهودية في العقيـدة النُّصيريّة ليـس نتيجـة تأثـيرات مباشرة مارسـتها هـذه الثقافـات والديانـات عـلى أعضـاء مـن الفرقـة، بـل هـي نتيجـة فـترة طويلـة اسـتمرّت عـلى مـدى ثلاثـة قـرون، عمليـة تمثّلـت بدخـول أفـكار ومعتقـدات إلى الإسـلام بشـكل عـام وإلى تيـار التشـيّع العرفـاني في العـراق بشـكل خـاص. وتأثيرهـا واضـحٌ مسـبقاً في كتابـات علـماء شـيعة، كجابـر بـن حيـان، وجماعـة إخـوان الصفـا السريّـة، وقبـل كل شيء غُـلاة الكوفـة والبـصرة (وبالتحديـد المفضّـل بـن عمـر). بالرغـم مـن ذلـك: اخترقـت هـذه المكوّنـات اللاهـوت النُّصـيري على مستوى مختلـف تمامـاً. ففـي حـين أنّ الفكـر الفلسـفي، كالأفلاطونيـة المحدثـة والغنوصيـة (المسـيحية أو المانويـة؟)، شـكّل قلـب اللاهـوت النُّصـيري، فقـد بقيـت الأديـان كالزرادشـتية والمسيحية واليهوديـة عـلى الهامـش. وبالأحـرى جـرى توظيفهـا لتصبـح عنـاصر «مُزَيّنـة»، حيـث تـمّ تعديلهـا وتغيـير مضامينهـا تمامـاً بغيـة دعـم المعتقـدات النُّصيريّـة الأصليـة.

أهـم فكـرة محوريـة في العقيـدة النُّصيريّـة هـي أنّ عليّـاً ظهـر في هـذا

العالم لإنقاذ البشرية وهدايتهم إلى الطريق القويم، فهو سفينة النجاة، سفينة نوح[1]. يكمن أساس الغلو الشيعيّ الإمامي في قلب النظرة النُّصيريّة إلى عليّ، ليس بوصفه كائناً بشرياً بل بوصفه صورة ظهر بها اللاهوت. لذا يمكن تعريف النُّصيريين بأنّهم «شيعة علي» أو «حزب علي». كانت الفرقة استمراراً لظاهرة الغلاة، والتي تكمن في قلب النشاط الشيعي وحركة تطوّره. في ضوء ذلك، ليس من الصعب فهم تعريف النُّصيريين لذاتهم، ليس بوصفهم مسلمين فحسب، بل بوصفهم «شيعة الحق» أيضاً. من الناحية التاريخية، تشكّلت الفرقة من مجموعة من التلاميذ المقرّبين جداً من الإمامين الأخيرين، وكان أتباع هؤلاء التلاميذ هم العارفون، أو النصيريون، وهم الفرقة الناجية الوحيدة التي حافظت على تراث وروايات الحلقة الداخلية التي كانت تحيط بالأئمّة حتى يومنا هذا. لذا من غير اللائق اتهام النُّصيريين بالزندقة والكفر كما هو شائع في الأبحاث المعاصرة، إذ إنّ هذا الاتهام وجهة نظر التيار الحنبلي السنّي فحسب من جهة، وفي الجهة المقابلة وجهة نظر التيار الشيعي المحافظ، وليس وجهة نظر بقية التيارات الدينية الأخرى في الإسلام. وفي حين أنّ أغلب علماء المسلمين لم يُقصوا الفرقة من الإسلام أو يطعنوا في إسلام أعضائها، اكتفى بعض علماء الشيعة بتوجيه بعض الانتقادات اللطيفة.

١, ٢. توجّهات معاصرة

شهدت الفترة الحديثة تغيّرات هائلة في تعريف العلويين، وفي موقف العالم الإسلامي تجاههم. هذه الاتجاهات الجديدة لا تشير إلى وجود تغيّر في اللاهوت الإسلامي القائم على الأدب الوسيطي، بل تغيّرات طرأت في السياسات الشرق أوسطية وردود أفعال ضدّ

(١) تسمية الأئمّة بسفينة النجاة ومقارنتها بسفينة نوح أمر شائع في الأدب الشيعي، انظر في الأدب النُّصيري كتاب أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام، صـ٢٥.

المخاطر والتهديدات القادمة من الغرب. ومع ذلك، فإنّ الصلة بين العلويين والإسلام مردّها إلى اندماج الفرقة في الحركات القومية والدينية في منطقة الشرق الأوسط. وبغية الخروج من عزلتهم الطويلة، تغيّر اسم الفرقة في عشرينيات القرن العشرين من «نُصيرية» ليصبح «علوية»، أي أتباع علي، وهي مرادف للشيعة. بهذه الخطوة لم يعبّر قادة وزعماء الفرقة عن تشيّعهم فحسب، بل أكّدوا على إسلامهم بشكل عام. هذا التغيّر في الهوية ظهر بادياً في النسخة الحديثة من كتاب محمّد أمين غالب الطويل «تاريخ العلويين»، الذي يجمع تاريخهم مع تاريخ الشيعة الإمامية. الخطوة التالية في طريق تشكيل صورتهم الجديدة تمثّلت في إنكارهم التدريجي للهوية النُّصيريّة القديمة. يهاجم الطويل في كتابه سليمان الأذني، ويقول إنّه كان سكّيراً وعربيداً وشخصاً غير أخلاقي خان طائفته، وبعد أن اعتنق المسيحية قام بنشر أكاذيبه عن أنّ النُّصيريين يعبدون الأوثان[1]. عملية الإنكار هذه للهوية النُّصيريّة القديمة ظهرت أكثر حدّة في كتابات الشيخ العلوي عبد الرحمن الخيّر (توفي سنة ١٩٨٦م). فقد أنكر أي صلة بين طائفته وبين النُّصيريّة، هذا اللقب الذي كان لقباً ازدرائياً/ تحقيرياً-طبقاً لقوله-، إذ كان الغرض منه الانتقاص من قدر الطائفة وأعضائها، استخدمه أعداء الفرقة، كما أنّه يعادل لقب «رافضة» الذي يطلق على الشيعة، ولقب «ناصبة» الذي يطلق على السُّنّة[2].

---

(١) تاريخ العلويين، صـ٤٤٧-٤٤٨.

(٢) تاريخ العلويين، صـ١١، ٥٧-٥٩. ونقده لكتاب الطويل «تاريخ العلويين»، تمّ نشره بصورة منفصلة في كتاب «نقد وتقريظ كتاب تاريخ العلويين»، عبد الرحمن الخيّر، (دمشق: مطبعة الإنشاء، ١٩٩٢). وبالنسبة إلى لقائه المثير مع شتروتمان ومناظرته معه، انظر كتابه السالف الذكر، صـ٦٥. أمّا بخصوص زعمه أن لا فرق بين «العلوية» و«الإمامية»، انظر كتابه «يقظة المسلمينَ العلويينَ في مطلع القرن العشرين» (دمشق: مطبعة الكاتب العربي، ١٩٩٦)، صـ١١-٢٤. وبخصوص رفضه لتقسيم المجتمع إلى «خاصّة» و«عامّة»، الأمر الذي يعتبره أحد أسباب الجهل الديني بين غالبية أعضاء الطائفة، انظر صـ٣٦.

وقد سار عدّة مشايخ في سوريا على خُطى الخيّر، كانوا يدرسون اللاهوت والفكر الشيعي لدرجة النفي المطلق لهويتهم النُّصيريّة. وأحد الأمثلة على ذلك الشيخ محمود الصالح (توفي سنة ١٩٩٨م)، فقد نشر كتابه «النبأ اليقين عن العلويين»، زعم فيه إنّ كلمات مثل «علوي»، «شيعي»، «جعفري»، «إمامي»، ما هي إلا مرادفات تحمل المعنى نفسه(١).

في ضوء اعتناق العلويين للهوية الشيعيّة الإمامية جرت إعادة نشر كتاب الخصيبي «الهداية الكبرى» لأول مرة خلال ثمانينيات القرن الماضي في لبنان. تضمّن هذا الإصدار الحديث مقدّمة دفاعية يعلن فيها المشايخ العلويون عن هويتهم الإسلامية. واللافت للانتباه أنّ هذا الكتاب يخدم مسألة التقيّة في الوقت الحالي بالفعالية نفسها التي خدمهم فيها خلال الفترة الوسيطة.

في حين أنّ الأدب العلوي في سوريا يميل ليكون دفاعياً(٢)، فإنّه في لبنان يتميّز بأنه هجوم فعّال ضدّ التيار التكفيري السني(٣)، وضدّ الأبحاث الغربية عن الفرقة(٤). يبدو أنّ المجتمع العلوي في مدينة طرابلس لم ينضمّ إلى الحركة السورية التي تميل نحو الإنكار

---

(١) محمود الصالح، النبأ اليقين عن العلويين، (اللاذقية: دار المرساة، ١٩٩٧)، صـ٤٧ـ٤٩.

(٢) بخصوص الأدب العلوي، انظر :

S. Mervin, Un reformiste chiite: Ulema et lettres du Gabal Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman a l'independence du Liban (Paris: Karthala, ٢٠٠٠), pp. ٣٢٦–٣٢٣.

(٣) راجع النقد المثير للاهتمام لابن تيمية في كتاب أحمد عليّ حسن وحميد حسن، المسلمون العلويون في لبنان، (طرابلس: مؤسسة أديب للطباعة، ١٩٨٩)، صـ١٥٥ـ١٥٦.

(٤) انظر على سبيل المثال كتاب هاشم عثمان، العلويون بين الحقيقة والأسطورة، (بيروت: مؤسسة الأعلى، ١٩٨٥)، هل العلويون شيعة؟ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٤).

الكامل لهويتها القديمة. ففي عام ١٩٧٣ تظاهر أعضاء الطائفة ضدّ قرار ضمّ العلويين تحت تنظيم المجلس الشيعي الأعلى، وضدّ ما اعتُبِرَ من قبلهم عملية دمج مفروضة عليهم مع بقية الشيعة في لبنان[١]. يتّسم الأدب العلوي في لبنان بالميل إلى اعتبار الطائفة طريقة صوفية تابعة للتيار الشيعي، وليس إنكاراً لهويتهم القديمة كنصيريين سابقين[٢].

بما أنّ المطامح والأهداف السياسية لكل من علويي سوريا ولبنان مختلفة، علينا أن نتوقع ظهور نوعين خاصين من الأدب الدفاعي بكل فرع منهما في المستقبل. وقد يشير التغيّر في هوية الفرقة إلى حدوث عملية تحويل العلويين إلى إماميين، وقد يعكس أيضاً شكلاً جديداً من «التقيّة»، من شأنها المحافظة على استمرار الدعم الشيعي، كما حدث في عهد الآباء المؤسسين للفرقة.

مازالت فتوى ابن تيمية تتمتّع بتأثيرها البالغ حتى اليوم، ويبدو هذا واضحاً في الكتابات والنصوص الحنبلية المعاصرة التي نُشرت في المملكة العربية السعودية، إضافةً إلى كتابات الإخوان المسلمين الذين تأثّروا بفكر ابن تيمية المتطرّف. [٣] فقد شنّ الإخوان المسلمون هجمات ضدّ العلويين بعد

(١) M. Kramer, "Syria's ʿAlawīs and Shīʿism", in M. Kramer (ed.), Shiʾism, Resistance and Revolution (Boulder, Colo.: Westview, ١٩٨٧), pp. ٢٤٨–٢٤٧; al-Nahār (newspaper, Lebanon), ٥ July ١٩٧٣, p. ١٢ and ٦ July ١٩٧٣, p. ٣.

(٢) أحمد عليّ حسن وحميد حسن، المسلمون العلويون في لبنان، صـ١٤، ١٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: U. F. Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley: Mizan Press, ١٩٨٣), pp. ٤٢–٤٨, ١١١–١١٤, ١٨٩
معظم المواد المعادية للعلويين التي أصدرها الإخوان المسلمون بعد مجزرة حماه نشرت في «النذير»، لكنّ الهجوم على العلويين وعلى عقيدتهم بدأ قبل ذلك، عندما نُشِرَت دوريتهم في سوريا، انظر على سبيل المثال: النذير عدد (١٨)، ٣١ آذار ١٩٨٠، صـ٤-٥. عدد (٢٢)، ٣١ آب ١٩٨٠، صـ٧. عدد (٢٤)، ٢٢ تشرين الأول ١٩٨٠، صـ٣٥-٣٨. عدد (٢٧)، ١ تشرين الثاني ١٩٨١، صـ٣٣.

استلام العلويين مقاليد الحكم في سوريا، ثمّ اشتدّت وطأة هجماتهم الإرهابية بعد قمع تمرّدهم في مدينة حماه. على أيّة حال، تلك النظرة السلبية تجاه العلويين على أنهم كفّار وحُكّام غير شرعيين في سوريا لا يتشاركها المسلمون السُّنّة جميعهم. خلال التاريخ المعاصر، حاول السُّنّة الاعتراف بهوية العلويين الإسلامية بغية تشجيعهم على الانضمام إلى الحركات العربية القومية، وقد حدث ذلك خلال مناسبتين بالأخص؛ المناسبة الأولى كانت في عام ١٩٣٦، عندما حثّ القوميون السوريون المفتي الحاج أمين الحسيني، عقب إعلانٍ عامٍّ عن معتقدات العلويين صدر عن المشايخ في سوريا، طالبوه بإصدار فتوى يؤكّد فيها صحّة إسلامهم[1]. والمحاولة الثانية لدمج العلويين حدثت خلال فترة الوحدة العربية بين سوريا ومصر (١٩٥٨-١٩٦١). في هذه الفترة أصدر شيخ الأزهر فتواه الشهيرة معترفاً بالتشيّع مدرسة خامسة من مدارس الفكر الإسلامي. في هذا المناخ من التقارب (أو التقريب بين مختلف الطوائف الإسلامية) ألّف مصطفى الشكعة كتابه «إسلام بلا مذاهب»، طالب فيه المسلمين جميعهم بمختلف أطيافهم، السُّنّة والشيعة، ومن بينهم العلويين، بتجاوز الاختلافات بينهم، وبالتوحّد، لتعزيز الإسلام ومحاربة فكر «التكفير» و«الفتنة»[2].

---

(١)P. Boneschi, “Une fatwa du grand muftī de Jerusalem Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī sur les ʿAlawites”, Revue de l’histoire des religions ١٩٦٠) ١٢٢), pp. ٥٤–٤٢,
١٥٢–١٣٤;
انظر أيضاً فتواه المنشورة في صحيفة الشعب، سوريا ٣١ تموز ١٩٣٦.

(٢) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، (القاهرة: دار القلم، ١٩٦١)، صـ٣-٤، ٧-٩، ١٧، ٢٢٤-٢٣٨، ٣٠٣-٣٠٤.

بالنسبة إلى الموقف الشيعي، لا شكّ أنّ السلطات والمرجعيات الشيعيّة الأرثوذكسية في لبنان والعراق ولبنان، ومنذ القرن العشرين، سعت دائماً، إلى دمج العلويين بالتيار الشيعي، وتكلّلت مساعيها بالنجاح.[1] ومع ذلك، فإن عودة العلويين هذه إلى أحضان المذهب الجعفري، مصدرهم الأصلي، كانت مشروطةً دوماً بالانفصال عن هويتهم النُّصيريّة وتراثهم المتجذّر في فكر الغلو. حالياً بدأ مشايخ العلويين بحيازة الشهادات والمؤهلات في المعاهد والحوزات الإمامية، وما عادوا يتعدّون أو يتنسّبون على أيدي مشايخ عارفين كما كانوا من قبل.

والسؤال الآن: ماذا سيحدث إذا ما حلّ هذا التوجّه الجديد محلّ عمليات التنسيب وطقوس التعدية القديمة، وكيف ستتغيّر الهوية الدينيّة العلويّة نتيجةً لذلك في المستقبل. أسئلة تتطلّب المزيد من البحث والدراسة[2].

---

(١) Kramer, "Syria's Alawīs and Shi'ism", pp. ٧٣٢–٨٤٢ وبخصوص دراسة العلويين في المعاهد والحوزات الشيعيّة في العراق وإيران. انظر على سبيل المثال: عبد العزيز إبراهيم، العلويون فدائيو الشيعة المجهولون، (النجف: كلية الفقه، ٢٧٩١، صـ٨٣-٤٢).
وبخصوص الدفاع المثير لكاتب إمامي ضدّ الاتهامات الوهّابية للعلويين بالكفر والزندقة. انظر: محمّد شوقي الحدّاد، الموسوعة الوهّابية والشيعة الإمامية، (بيروت: الغدير، ٨٩٩١)، صـ٢٤٥-٢٤٦. فهو يردّ في موسوعته على الاتهامات التي أوردها مانِع بن حمّاد الجهني في موسوعته، الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (الرياض، دار الندوة الأعلمية للطباعة والنشر، ٧٩٩١)، صـ٢٩٤-٢٩٧.

(٢) للاطلاع على مقالة مهمة بخصوص مسألة تغيير العلويين لهويتهم في القرن العشرين، انظر:
aiv malsI ot ayiry ạsuN morF :airyS nredom ni sīwalA‘ ehT” ,orriF .K
‘ayīwalA“, reD malsI ١/٢٨ (٥٠٠٢), pp. ١–١٣.
يبيّن (فيرو) مساعي الفرقة للتوافق مع تيار الإسلام الشيعي الأرثوذكسي، وإنكار جميع المؤثّرات الخارجية في لاهوت الفرقة.

- المراجع والمصادر

ه مصادر ما قبل النُّصيريّة من الكوفة/ القرن الثامن:

١) جابر بن عبد الله الأنصاري (منحول):

-أمّ الكتاب.

٢) المَفَضّل بن عمر الجعفي (منحول):

-كتاب الهَفت والأظلّة

-كتاب الصراط

-كتاب الأسوس

-الرسالة المُفَضّلية

٣) محمد بن سِنان الزاهري:

-كتاب الحُجُب والأنوار

-كتاب الأنوار والحُجُب

ه مصادر نُصيرية/ القرن التاسع:

٤) محمد بن نُصَير:

-كتاب الأكوار والأدوار النورانية

-كتاب المثال والصورة

٥) إسحاق بن محمّد النخعي:

-آداب عبد المُطّلب

٦) عبد الله الجَنّان الجُنبلاني:

-كتاب إيضاح المصباح

ه القرن العاشر:

٧) الحسين بن حَمدان الخصيبي:

-كتاب الهِداية الكبرى

-ديوان الخصيبي

-الرسالة الرستباشية

-فقه الرسالة الرستباشية

-رسالة في السياقة

٨) محمد بن عليّ الجلّي:

-كتاب حاوي الأسرار

-كتاب باطن الصلاة
-رسالة البيان
-الرسالة المسيحيّة
-الرسالة النعمانيّة
-رسالة الأندية
-رسالة الفَتق والرّتق
-رسالة الحروف
-وصيّة الجلّي لأبي سعيد

٩) محمد بن حسن المنتجب العاني:
-ديوان المنتجب العاني

١٠) أبو محمّد عليّ بن عيسى الجسري:
-رسالة التوحيد (مخطوط)

١١) عبد الله بن هارون الصائغ:
- مسائل عبد الله بن هارون الصائغ
-وصية الجسري للصائغ

١٢) الحسين بن هارون البغدادي:
-كتاب البَدء والإعادة

١٣) أحمَد بن محمّد بن عليّ العَبدي النَّميري/ النَّصيري:
-الرسالة الحرّانيّة

هـ القرن العاشر:

١٤) أبو سعيد الميمون بن قاسم الطبراني:
-كتاب مجموع الأعياد
-كتاب الحاوي في علم الفتاوي
-الرسالة المُرشِدَة
-الرسالة المُنصفة في حقيقة المعرفة
-المسائل الخاصّة
-مسائل بيروت
-رسالة الظهور والبطون
-الجوهرية الكلبية
-رسالة البحث والدلالة
-كتاب المَعارف
-كتاب الدلائل في معرفة المسائل

١٥) مجموعة مسائل لمؤلّف مجهول:

-أخبار وروايات عن مَواليـنا أهل البيت منهم السلام

١٦) أبو محمّد الحسن بن شعبة الحرّاني:

-حقائق أسرار الدين

-رسالة موضّحة حقيقة الأسرار

-مسائل أبو محمّد الحسن بن شعبة الحرّاني

-كتاب تُحَف العقول عن آل الرسول

-كتاب التمحيص

١٧) علي بن حمزة بن عليّ بن شعبة الحَرّاني:

-حجّة العارف في إثبات الحقّ على المبين والمُخالف

١٨) أبو عبد الله محمّد بن شعبة الحرّاني:

-كتاب الأصَيفِر

-رسالة اختلاف العالَمين

ه القرن الثاني عشَر:

١٩) الحسن بن يوسف المكزون السنجاري:

-ديوان المكزون السنجاري

-رسالة تَذكرة النفس في معرفة بواطِن العِبادات الخَمس

ه القرن الرابع عشر:

٢٠) الشيخ الصويري:

-الأرجوزة

ه القرن التاسع عشر:

١٢) «الخطبة» وكتاب التعليم

٢٢) كتاب تعليم ديانة النُّصيرية

٢٣) كتاب المَشْيَخَة

٢٤) سليمان الأذني:

-كتاب الباكورة السليمانية

٢٥) محمد أمين غالب الطويل:

- تاريخ العلويين

المصادر النُّصيريّة المفقودة وغير المتوفّرة

المصادر التالية مصادر نُصيرية، تعود بالأخص إلى القرنين الثامن والتاسع، وهي مصادر غير متوفّرة حالياً للباحث، لكنّها مذكورة ومُقتبَس منها مقتطفات ضمن الأدب النُّصيري، هذه الاقتباسات والاستشهادات تعطينا صورة عن محتواها ومضمونها. هنا أحاول ترتيبها أبجدياً بحسب العنوان، مع موضوعاتها ومحتواها.

كتاب أقرب الأسانيد/ محمّد بن نُصير: يظهر لمرّة وحيدة فقط في سياق تحريم الخمر، (كتاب إيضاح المصباح).

كتاب الأشباح والأظلّة: كتاب مجهول، وهو ليس كتاب المفضّل «الهفت والأظلّة». يتناول موضوع طبيعة النور الإلهي، والعلاقة بين المعنى والاسم ودور الباب. قد يكون شبيهاً في موضوعاته بكتاب «الأشباح والأظلّة» المنسوب إلى المفضّل. (انظر: الهفت والأظلّة، وكتاب حاوي الأسرار، وحقيقة أسرار الدين، ومناظرة الشيخ النشابي).

كتاب الدستور: كتاب غامض ومجهول المصدر، وليس من القرآن. يُطلَب من المبتدئ حفظه عن ظهر قلب، وهو يختلف بعض الشيء عن كتاب المَجموع الذي ذكره الأذني في كتابه «الباكورة».

كتاب الفَحص والبَحث/ أبو ذهَيبة: يحتوي على عقائد ومفاهيم نُصيريّة «غير تقليدية» مَفادها أنّ جميع الأئمّة كانوا تجسيداً للمعنى، كما أنّه يعالج مسألة ظهور الله واختفائه من بين البشر.

كتاب الابتداء/ أبو محمّد (الحَسَن بن شعبة؟): يعالج هذا الكتاب مسألة خَلق عالَم الأنوار ومخلوقاته، أو أهل المراتب.

كتاب الكافي للضّدّ المنافي/ محمّد بن نُصير: كتاب يركّز على موضوع التنسيب، ويؤكّد على ضرورة حفظ «الدستور» عن ظهر قلب.

كتاب المَواريد/ محمّد بن نُصير: يعالج مسألة التعدية والتنسيب إلى المذهب النُّصيري.

كتاب «المَراتب والدُّرَج»، أبو الحسن عبد الله بن معاوية: مصدر في غاية الأهمية بخصوص «أهل المراتب». والتفسيرات الواردة فيه منسوبة إلى الإمام جعفر الصادق (ومنقول عن طريق الخصيبي). يَرِدُ أحياناً بعنوان «المَراتب والدُّرَج».

كتاب معرفة الباري/ عليّ بن أحمد العَقيقي: الاقتباسات الواردة في هذا الكتاب تتعامل مع مسألة المَعنى الباطني والعرفاني للروح القُدُس.

رسالة رَيحانة الروح/ الأمير جَيش بن ناصِح الدولة: بحسب محمد بن شعبة، هذا الكتاب ألّفه «جَدّه وسيّده» (تعني سيّده: معلّمه الروحي) وقدّمه هدية إلى شخصية يبدو

أنّها كانت ذات ثقل ومكانة بارزة، وهي شخصية الشيخ أبو الوَقّار الحسن بن عَمّار. يشير لقب المؤلّف الذي كان نموذجاً للقادة والأمراء المحليين في قلاع سوريا والعراق، إلى أنّه كان راعياً وعضواً مبتدئاً في الوقت نفسه. الجزء الوحيد المتاح من هذا الكتاب هو اقتباس من تفسير الجلّي بوجود عالَمين: علوي وصوفي، أي العالَم الروحاني العلوي، والعالَم المادي السفلي الدنيوي.

كتاب منهج العلم والبيان، (يسمّى أيضاً الرسالة الاسميّة)/ عصمت الدولة: يحتوي رَفضاً وتفنيداً صارمين، وهجوماً على الجماعات «غير التقليدية» ضمن الطائفة النُّصيريّة.

كتاب المُتَرجَم بكتاب الكسر والقلب والقِدَد والقدرة/ أبو عبد الله محمّد بن يعقوب المَدائني: يعالج هذا الكتاب مسألة خَلق العالَم (وهي مختلفة عمّا وَرَدَ في الكتب والمصادر النُّصيريّة الرسمية). إنّ معنى كلمة «المُتَرجَم بـ» غير واضح تماماً، ويمكن فهمها ببساطة على أنّ معناها «المترجم»، وربّما تُرجِمَ الكتابَ عن اللغة الفارسيّة.

كتاب المُتَرجَم بكتاب الشواهد/ إسحاق بن محمّد النخعي الأحمر: الاقتباسات المأخوذة من هذا الكتاب تعالج ظهورات الإله/ أي الظهوراتية.

كتاب المُتَرجَم للمَحمودين والمَذمومين/ محمّد بن عبد الله بن مَهران (؟): يعالج هذا الكتاب موضوع الطبيعة الثنائية المزدوجة للعالَم، وانقسامه إلى مخلوقات محمودة ومذمومة. هذا العنوان يشير إلى أنّ كلمة «المترجم لـ» يعني «التعليق» أو «التفسير». في هذه الحالة، ألّفَ الكتاب تفسيراً أو تعليقاً على كتاب أبو الحسن عبد الله بن معاوية «كتاب المَراتب والدَّرَج».

كتاب الردّ على المُرتَدّ/ أبو سعيد الميمون بن القاسم الطبراني: يتضمّن قائمة الظهورات المعنوية بالاسم. وهو بمنزلة رَدّ على المُرتَدّ الذي يُفترَض أنّه إسماعيل بن خَلّاد (أبو ذهيبة).

كتاب السبعين/ أبو عليّ البَصري: هذا الكتاب الذي لا يجب الخَلط بينه وبين كتاب الطبراني «في شَرح السبعين»، يعالج موضوع التقمّص والمسوخية والتقلّبات السبعين للروح.

كتاب التجريد/ (؟) (قد يكون للشيخ حاتم الجديلي): يتمّ الاقتباس منه في موضوع الصلاة المرتبطة بالخمر، وهو منسوب أصلاً إلى الشيخ حاتم الطوباني.

كتاب التكليف/ إسحاق بن محمّد النخعي الأحمر: يعالج الكتاب مسألة ظهور الله لمخلوقاته. ويمكن القول إنّه شبيه بكتاب آخر للمؤلّف نفسه عنوانه «باطن التكليف» الذي يعالج الموضوع نفسه.

كتاب التنبيه/ إسحاق بن محمّد النخعي الأحمر: يعالج فيه المؤلّف فكرة القدرة الإلهية ودورها في عملية الخَلق.

كتاب التوحيد/ محمّد بن سنان الزهري: مصدر مهم للغاية، يتضمّن تفسيرات منسوبة إلى الإمام جعفر الصادق بخصوص عدّة مسائل، من ضمنها خلق العالَم بالحروف

والمشيئة الإلهية وعالَم النور، وخلق المخلوقات النورانية. ولا ينبغي الخلط بينه وبين كتاب «التوحيد» للمفضّل، وهو كتاب إمامي.

كتاب الظهورات/ المفضّل بن عمر: يعالج مسألة ظهورات اللاهوت عبر التاريخ البشري.

كتاب اليونان/ (؟): يتضمّن الكتاب أسماء الباب وشخوصه. ورد ضمن مخطوطة (كاناڤاغو)، بعنوان «كتاب اليونان لأهل الشمال».

الرسالة المِصريّة/ منسوبة إلى الخصيبي: تتضمّن الرسالة قائمة تتألف من أسماء عليّ وشخوصه الظهوراتية. وهو كتاب فلسفي، يُعتقد أنّه من تأليف شخص اسمه محمّد بن مقاتل القطيعي.

شرح كتاب الجوهَر/ كتاب مجهول الكاتب: يعالج العلاقة بين «الاسم» و«الباب». قد يكون شرحاً أو تعليقاً على الكتاب المجهولِ الكاتبِ «الرسالة الجوهرية»، أو شرحاً لكتاب «الجواهر» المنسوب إلى الطبراني.

العلويون النصيريون

هذا الكتاب ليس كغيره من الكتب التي أُلِّفت حول موضوع الطائفة النُّصيريَّة، وعقائدها، والتي انقسمت حول محورين أساسيين: محور تسفيهي تشنيعي، استخدم المصادر والمراجع كافة التي تشهِّر بمعتقدات الطائفة، وتفتري عليها، وتبثُّ الأخبار الكاذبة والملفَّقة عنها من دون أي تمحيص أو تدقيق، ومحور تمجيدي تقديسي، يدافع عن الطائفة أيَّما دفاع، وكأنَّما كلمة "علوي" أو "نُصيري" تهمة، فيدافع عنها دفاعاً مستميتاً إلى درجة ذَرِّ الرماد في العيون، مخافة رؤية نقاط الضعف والخَلل في المذهب واستغلالها من قبل الأطراف المناوئة، وكذلك اعتمد هذا التيار على الأخبار والقصص والمرويات الشعبية من دون أيِّ تمحيص أو تدقيق. وبالتالي، لانزال نفتقر حتى الآن إلى دراسة موضوعية متأنِّية عن الطائفة ومعتقداتها وطقوسها.

وبناءً على ذلك، أسَّس يارون فريدمان، الباحث الموضوعي والأستاذ الجامعي البارز، هذا الكتاب معتمداً على أُمَّات الكتب الباطنيَّة والسريَّة للطائفة نفسها، ولم يعتمد على مصادر خارجية. هذا الكتاب منطقي وموضوعي ومؤسَّس بطريقة أكاديمية أنيقة، ولا يدعو إلى تقويض مذهب، أو تهديم عقيدة، بل يحثُّ على النظر العقلاني والمنطقي في المسائل.

ISBN 978-9922-628-77-6
9 789922 628776
Designed by Maher Adnan

SUMER
Printing, Publishing&distribution

سطور
دار سطور للنشر والتوزيع
بغداد- شارع المتنبي- مدخل جديد حسن باشا
07700492567 - 07711002790
Email: bal_alame@yahoo.com